66e ANNEE (7e SÉRIE) N° 37 13 SEPTEMBRE 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

NOTES BIBLIQUES

(Suite. — Voir *Ami* du 6 septembre 1956)

II

GUERRE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Q. — Il est parfois question de guerre sainte dans les journaux. La Bible connaît-elle une institution analogue ?

R. — 1. *La guerre sainte.*

La guerre dans le vieil Israël est une institution sacrale qui se rattache à l'expérience vécue de l'Alliance. Elle est la réaction de la fédération des tribus devant les dangers inhérents à la conquête de Canaan. Elle amène le rassemblement des hommes armés qui, dans cette situation, constituent « le peuple de Yahvé » (Jug., v, 11, 13 ; xx, 2) ; leur caractère de « volontaires » (*nedabim*) est souligné (Jug., v, 2, 9) ; ils « viennent au secours de Yahvé » (Jug., v, 23). Convoqués par les saintes trompettes (Jug., vi, 34-35), ils doivent se soumettre à des conditions d'ascèse, notamment sexuelle, moyennant quoi ils sont dits « saints » (Jos., iii, 5 ; I Sam., xxi, 6) ; armes (II Sam., i, 21), uniformes (ps. cx, 3) et camp (Deut., xxiii, 9-14) seront également « saints ». L'Alliance se caractérisant par la participation de Yahvé et d'Israël à une œuvre commune, les forces d'Israël et la puissance de Dieu sont ici conjuguées. Inégalement bien entendu. Yahvé est l'auteur essentiel de la victoire. Il « sort » ou « marche devant Israël » (Jug., iv, 14 ; Deut., xx, 4), il est le champion (*gibbor*) des batailles (ps. xxiv, 7 ss.) et l'arche concrétise sa présence (Jos., iii, 11). Une parole décisive de Dieu livre l'ennemi à Israël (Jos., vi, 2 ; I Sam., xviii, 17 ; Nu., xxi, 14) ; on dirait qu'il agit seul, tant il est puissant (Jos., x, 42 ; I Sam., xiv, 23) ; Israël ne doit pas craindre, mais croire (Ex., xiv, 13 ; Jos., x, 25) ; d'où la mise à l'écart des faibles avant le combat (Jug., viii, 3 ss.). Celui-ci s'ouvre par le cri de guerre (*terou'ah*) (Jug., vii, 20 ; Jos., vi, 5) qui a valeur quasi liturgique. L'ennemi sombre sous la terreur de Yahvé, dans une panique d'origine plus qu'humaine (Ex., xxiii, 27 ; Jos., x, 10 ; Jug., iv, 15) ; comme le dieu Assur pour les Sargonides, Yahvé mobilise les éléments pour frapper (Jos., x, 11). L'apogée de la guerre est le moment de l'anathème (*hérem*) : le butin revient à Yahvé et lui est consacré (*qodesh*) : hommes et bétail sont tués, or et argent entrent au trésor de Dieu (Jos., vi, 18-19). Puis on renvoie l'armée et Israël revient « à ses tentes » (I Sam., xx, 1).

Tel est le schéma général de la guerre sainte. On lira en s'y référant les vieux récits de la conquête : Jug., v (chant de Débora) ; iii, 12-30 (Ehud contre Moab) ; vii, 1-viii, 3 (Gédéon contre Madian) ; I Sam., xi (Saül contre Ammon). On remarquera aisément le caractère défensif des guerres mentionnées, et surtout leur caractère fédératif : une action indépendante et aggressive de telle tribu (Jug., xvii : Dan contre Laïsh) n'entre pas dans le cadre de la guerre sainte. Il faut noter cependant que la narration de Jos., i-ix en élargissant à tout Israël les faits de la conquête les a fait entrer dans ce cadre. De plus on notera que les narrateurs ont souvent réduit l'activité humaine au bénéfice de celle de Dieu : d'où l'accentuation donnée au merveilleux dans la narration des faits guerriers : ainsi pour la prise de Jéricho ou pour la bousculade des Egyptiens à la mer des roseaux (Jos., vi) (Ex., xiv, 30-31).

La coutume de l'anathème blesse nos sensibilités chrétiennes à juste titre. Attestée dans les civilisations voisines (stèle de Mésa, roi de Moab, au ixe siècle : lignes 11, 12, 16) elle indique à quel niveau Dieu prit son peuple pour l'éduquer. Elle s'explique, dans l'optique de l'Alliance, comme une mesure destinée à écarter toute contamination religieuse : c'est la raison qu'en donne le Deutéronome (Deut., vii, 16-20) où la théorie de l'anathème est, pour ainsi dire, rétrospective. En fait Israël fut beaucoup moins cruel que ses voisins et un morceau comme II Sam., viii, 2 atteste un vrai progrès dans le droit de la guerre.

2. — *L'avènement de l'armée permanente et la réaction prophétique*

Avec la royauté, les anciennes coutumes ont tendance à évoluer. Sans doute Saül et David mènent toujours la guerre sainte, mais les vieux liens tribaux s'affaiblissent, une culture nouvelle, un véritable humanisme naissent. A côté de la levée occasionnelle conforme aux mœurs antiques, s'esquissait une armée de métier. Sous David, il y a la garde personnelle des rois, formée de Philistins, il y a les « Trente ». On sent en II Sam., xi, 1 un dualisme dans l'armée : à côté de « tout Israël », il y a les soldats réguliers. Un idéal militaire se lit dans le portrait donné en I Sam., xvi, 18.

Les prophètes réagirent vivement contre cette installation dans la technique militaire que Salomon perfectionna (I Reg., ix, 15, 17 ss.). Avec les

garnisons stables et les places fortes, on s'alignait définitivement sur les mœurs des nations. Isaïe a prophétisé contre les chars et les cavaliers : voir Is.. VII (et lire parallèleemnt Ex., XIV) ; XXX, 15 ; XXII, 8-11 ; XXX, 1-4. Il ne faut avoir foi qu'en Yahvé ! Cette tendance radicale se retrouve en Ag., II, 21-22 et surtout en Zach., IV, 6. De la part des prophètes, c'était fidélité à l'ancien temps.

3. — *La théorie du Deutéronome et l'initiative de Josias*

On sait que le Deutéronome représente un effort, émanant des milieux conservateurs, notamment lévitiques, pour redonner à un Israël en voie de dislocation interne, le sens de ses origines. C'est même en ce sens qu'il est authentiquement mosaïque, rejoignant l'orientation que Moïse avait donnée à Israël. Sur des textes anciens les nouveaux législateurs méditent. Dans leur réflexion, la place d'Israël en tant que *militia sacra* n'est pas minimisée. Au contraire, jamais théorie de la guerre sainte n'a tenu tant de place, qu'il s'agisse du Deutéronome de VIII^e^-VII^e^ siècles ou de ses compléments exiliques. Par bien des côtés, le code militaire s'est adouci et c'est là précisément un signe des temps (XXI, 10-14 : sur la belle captive ; XXIV, 5 : exemption pour le nouveau marié); mais aussi la rigueur — programmatique ! — de l'anathème, la confiance totale en Yahvé, l'apostrophe à tout Israël en armes font revivre les représentations traditonnelles de la guerre sainte (Deut., XX, 1-9 ; VII, 12-26 ; IX, 1-6 ; XXXI, 3-8). G. von Rad a soutenu l'hypothèse séduisante que le roi Josias, en 622, a rétabli la levée au moment où Israël renaissait à l'idée nationale et religieuse.

4. — *Survivances*

A l'époque postexilique, le Chroniste en écrivant, vers 350, l'histoire d'Israël, a redonné vie à l'idée de guerre sainte. Dieu y apparaît comme le combattant principal (II Chr., XV, 1 ss. ; XVI, 7 ss. ; XXXII, 7 ss.) ; la lecture de II Chr., XXI, 15 ss. est particulièrement instructive : le personnel culturel est là, transformant la guerre contre Edom en une bruyante liturgie et l'on fait reprendre au roi, intentionnellement (℣. 20) les paroles d'Is., VII, 9 sur la foi qui suffit à gagner les batailles. Dans le Psautier où ce thème essentiel de la foi est conservé par de vieux poèmes (ps. XX), les accents guerriers servent encore, dans des pièces plus récentes, à dire la protection de Yahvé sur les fidèles ; il s'agit donc là d'une relecture spiritualisée, des vieux thèmes (ps. XXXIII, 16-18 ; CXLVII, 10-11).

5. — *La guerre eschatologique*

On sait que la prophétie exilique et postexilique a décrit le triomphe final de Dieu sous l'image d'une explication décisive entre les forces du Bien et le paganisme aggressif. C'est le cycle du combat eschatologique, localisé autour de Jérusalem (Ez., XXXVIII-XXXIX ; Joël, III ; Zach., XIV). Yahvé lui-même (Zach., XIV, 3), les anges (Joël, III, 11) et Israël combattront. L'archange Michel aura un rôle capital dans la victoire (Dan., XII, 1 ; cf. Apoc., XII, 7). Les images de la guerre sainte sont ici exploitées au maximum. Le rouleau découvert à Qumrân en 1947 et intitulé « *La Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres* » en a apporté une preuve de plus. La Communauté, précédée de son enseigne où sont inscrits les mots « Peuple de Dieu », dûment soumise aux rites de sainteté et de pureté, exhortée par ses prêtres, marche au combat. Mais les anges seront les artisans principaux de la victoire. Et en dernier ressort, c'est à Dieu lui-même qu'on la devra : « A toi le combat et de toi la puissance et non pas à nous ! Ce ne sont ni notre force ni l'énergie qui ont accompli des hauts-faits, mais ta force et ta grande vaillance » (XI, 4-5).

* *

III

QUESTIONS AU SUJET DE L'INSPIRATION

Nous ne saurions mieux faire, pour tout ce qui concerne la question de l'inspiration, que de renvoyer à l'étude que le P. Benoît, O. P., en a faite soit dans l'*Initiation biblique* (Paris, Desclée, 1954), soit dans son livre *La Prophétie* (Paris, 1948).

A mesure que se développent les études scripturaires, il est naturel de se demander avec plus de précision sur qui et sur quoi tombe l'action inspiratrice. La critique textuelle, littéraire et historique a, en effet, montré de plus en plus le caractère complexe de la littérature biblique.

Rappelons d'abord quel est, d'après l'encyclique *Providentissimus*, le jeu de la motion inspiratrice :

« Par sa vertu surnaturelle, l'Esprit-Saint a excité et mû les écrivains sacrés pour l'acte d'écrire, et il les a assistés dans cet acte de telle façon que, tout ce qu'il voulait lui-même, et cela seul, ils l'ont exactement conçu dans leur esprit, ils ont voulu fidèlement l'écrire, et ils l'ont exprimé avec une infaillible vérité: sans quoi il ne serait pas lui-même l'auteur de toute l'Ecriture Sainte. »

L'inspiration étant une *motio ad scribendum*, elle ne tombe pas sur la communauté d'Israël. Celle-ci n'a pas davantage écrit les Livres saints que « le peuple » de Michelet n'a fait la Révolution. Mais il est exact que les écrivains sacrés — prophètes ou assimilés (Eccli., XXIV, 46) — étaient en liaison avec cette communauté travaillée en sa profondeur par l'Esprit-Saint : ils la guidaient, la « structuraient » spirituellement ; en étaient parfois l'écho, et parfois la contradiction ; troubleurs d'Israël ou voix autorisées d'Israël, leur contact avec Israël les préparait à l'acte d'écrire : la motion inspiratrice ne les a évidemment pas saisis à l'état de *tabulæ rasæ*, mais dans cette liaison avec un milieu, celui du peuple de Dieu.

De même leur travail d'écrivain sacré fut conditionné par des sources préexistantes : traditions orales ou documents écrits, soit païens (le récit du Déluge) soit Juifs (l'histoire de Jason de Cyrène, utilisée par l'auteur du *II^e^ livre des Macchabées*). Le charisme de l'inspiration leur fit choisir, corriger ou résumer selon les cas, par rapport à un matériau préexistant.

Parfois ce charisme ne semble avoir été ordonné qu'à une traduction. Ce serait le cas de l'*Ecclésiastique*, dont seul le texte grec nous paraît inspiré.

Il est vrai que ce texte présente de notables différences avec le texte hébreu, retrouvé au Caire, il y a 60 ans : le petit fils de Ben Sira nous a parfois donné un *targum* commençant.

Il n'y a aucune difficulté à admettre que les gloses — si nombreuses dans les livres d'*Ezéchiel* et de *Zacharie* et dont Prov., xxx, 20 constitue un exemple classique — soient inspirées. De même, pensons-nous, les titres des Psaumes (contre l'opinion de l'école antiochienne). Que les glossateurs soient nombreux et anonymes, cela ne change rien à la question ni... aux possibilités divines. Mais il est probable que ces personnages sont à situer parmi les scribes qui guident Israël.

Les auteurs (inspirés) de gloses ou d'additions ont parfois orienté la lecture du texte de la manière qui était utile spirituellement à leurs contemporains : c'est l'intéressant problème des « relectures » (voir nos *Problèmes d'A. T.*, Lyon, 1952, p 101 ss.).

Les suggestions données ci-dessus ne prétendent pas simplifier un problème dont on sent la complexité, mais donner une manière de l'aborder, en restant dans la ligne traditionnelle.

Le regretté M. Chaine, dans son *Livre de la Genèse* (Paris, 1948) pensait que le charisme de l'inspiration *ad scribendum* ne tombait pas sur les documents J, E et P, mais était réservé uniquement au dernier rédacteur (p. 511). Nous croyons au contraire que ce charisme accompagna tous ceux qui furent responsables de la *Genèse*.

Un autre point sur lequel on a écrit ces dernières années et sur lequel l'*Ami* aura occasion de revenir prochainement est celui de l'inspiration de la Septante. Les Pères l'ont admise et il semble bien que notre époque revienne à leur position.

En tout cas, il ne faut pas dire, comme notre correspondant, que l'inspiration ne tombe que sur la pensée, non sur les mots. La pensée fait corps avec l'expression et l'inspiration est verbale. Les versions sont autorisées, non inspirées en tant que telles.

A. Gelin, p. s. s.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

MARIE, MEDIATRICE DE TOUTES GRACES ET LES OBJECTIONS PROTESTANTES

Q. — Il faut toujours prendre au sérieux l'état d'âme de nos frères séparés. Aussi je crois bien faire de soumettre à l'*Ami* la réflexion suivante :

— Il est certainement d'enseignement universel dans l'Eglise que *nous recevons tout par Marie*, qu'on nomme officiellement « la Médiatrice de toutes grâces ». Or, devant une telle affirmation, une protestante instruite, sincère, déclara : « Je n'y comprends rien. Pour nous, c'est le Saint-Esprit qui est le Sanctificateur universel. Et c'est là l'enseignement de la foi ». — Que dire, que répondre ?

R. — Nous demanderons d'abord à un pasteur protestant d'exposer le sentiment de nos frères séparés, sur le dogme marial catholique.

I. — La Thèse Protestante

« Aussitôt que la foi n'est plus seulement l'œuvre du Saint-Esprit et ce témoignage intérieur rendu à la Révélation scripturaire, seul objet externe proposé au croyant, aussitôt que place est faite aux instances humaines : raison, sentiment religieux, dévotion plus ou moins universelle, révélations particulières comme celles de Lourdes ou de La Salette, comment s'étonner que l'autorité infaillible soit progressivement transférée de Dieu à l'Eglise visible, de Jésus-Christ seul Seigneur à son vicaire, et qu'ainsi Rome parle, non pas au nom de Dieu, mais à sa place ? L'histoire du culte et de la doctrine de Marie est l'histoire d'une vérité de salut qui ne nous vient pas de l'Evangile de Dieu, mais d'une Eglise humaine, trop humaine.

« Mais sans doute, faut-il découvrir des raisons plus profondes à l'hérésie mariologique. Car si nous ne pouvons faire autrement que rejeter celle-ci, ce n'est pas essentiellement à cause de l'autorité qui prétend nous l'imposer, ni même uniquement à cause de l'extravagante disproportion entre ses fondements bibliques et l'importance immense pour la foi et le salut que l'Eglise romaine entend donner à cette doctrine dans notre vie chrétienne. La véritable raison de notre rejet de la mariologie et de la mariodulie (nous disons, nous, de la mariolâtrie) tient au contenu du dogme de Marie, et c'est ce que nous voudrions faire apparaître dans cette dernière partie de notre exposé, où nous traiterons non plus du principe formel, mais du principe matériel, c'est-à-dire du contenu de la foi chrétienne.

« Quand les théologiens catholiques, quand le pape, à Rome, nous présentent Marie comme *co-rédemptrice*, pour résumer d'un mot l'ensemble mariologique, ils nous proposent une deuxième présence *à côté de Jésus-Christ* pour assurer notre salut. Voici longtemps que M. Albert Réville, dans son *Histoire de la divinité du Christ*, avait souligné le parallélisme entre la divinisation graduelle de Marie et l'élaboration progressive au cours des trois premiers siècles du dogme de la divinité de Jésus-Christ. Qui ne serait, en effet, frappé de retrouver dans la doctrine mariale tous les faits et quasi toutes les doctrines christologiques ? A la naissance miraculeuse correspond l'Immaculée Conception ; à la croix, l'agonie du *Stabat Mater* ; à la résurrection et à l'ascension, l'assomption de la Vierge ; à la Seigneurie royale du Ressuscité, la royauté céleste de sa mère ; à la prêtrise éternelle du Christ glorieux, l'intercession de la Vierge. Bref, à tout ce qu'est, fait et fera Jésus-Christ depuis son incarnation, Marie, d'après Rome, est présente, associée d'une présence nécessaire, et elle nous offre dans sa propre existence une sorte de répétition des miraculeuses interventions dont Jésus-homme fut l'objet. Certes, nous ne saurions oublier que, pour le catholicisme, cette participation n'est pas, si l'on peut dire, à égalité, que Marie n'est rien (ni immaculée, ni sainte, ni médiatrice), sinon par son Fils, qu'elle tire de lui toute sa dignité et qu'elle est comme toute créature, quoique d'une façon particulière et unique, au bénéfice de sa rédemption. Mais ceci n'ôte point qu'elle soit omniprésente à la réalité et à l'activité du Sauveur, et que de ce fait expressément elle devienne la médiatrice de notre Médiateur. C'est contre cette nécessité, voire contre cette possibilité, que toujours la conscience protestante s'est élevée, se souvenant de l'ensemble de la Révélation scripturaire résumée dans I Timothée, ii, 5 : « *Il n'y a qu'un seul Médiateur entre Dieu et les hommes : Jésus-Christ-homme qui s'est donné en rançon pour eux.* »

« Mais il importe de rechercher comment et pourquoi l'Eglise romaine a été conduite à dénaturer ainsi le témoignage biblique si manifestement éclatant. La raison est profonde. Elle tient à tout le système catholique et à sa conception même de la rédemption, et elle constitue le corollaire, ou le parallèle, de la doctrine de l'autorité en matière de foi.

Pour Rome, en effet, le salut est, certes, l'œuvre de Dieu seul. Mais à cette œuvre Dieu entend associer l'homme en faisant de ce dernier, par un acte de sa grâce, le collaborateur de sa souveraineté absolue. L'homme étant déchu de sa condition originelle, il faut que lui soit rendue cette possibilité première de coopération à l'œuvre divine, il faut qu'il soit refait capable de *mériter* la béatitude éternelle. Comment cette doctrine aboutit à une atténuation de la gravité radicale du péché ; comment la grâce qui, dans la Bible, est un acte divin pur et simple (ce qui ne veut pas dire extérieur et inefficace), notamment une déclaration de pardon, se trouve ainsi transformée en une réalité permanente possédée par l'homme nouveau : l'*état* de grâce, et comment tout ceci aboutit au système que les théologiens appellent le *synergisme*, c'est-à-dire la coopération divino-humaine, quelles que soient d'ailleurs l'origine de cette coopération et la dignité respective des parties coopérantes, nous n'avons pas à l'examiner ici. Mais il est intéressant de noter que la mariologie n'est qu'une expression, sans doute la plus achevée et peut-être celle qui commande toutes les autres, de cette doctrine générale. C'est la théorie de la grâce selon saint Thomas — celle-là même que Pascal opposait dans ses *Provinciales* aux théories jésuites d'une part, jansénistes de l'autre — et c'est son corollaire, la doctrine du mérite telle qu'elle a été élaborée au Concile de Trente, qui expliquent et justifient la signification de Marie co-rédemptrice. Car la Vierge, entre toutes les créatures qui descendent d'Adam et par le secours unique et suréminent de l'Immaculée Conception, *a mérité*... Cette sainteté (accordée à Marie), certes, son origine dernière est en Dieu et dans les miraculeuses interventions de sa grâce, mais cette grâce a consisté essentiellement à rendre Marie capable de coopérer librement et volontairement à l'œuvre rédemptrice du Christ incarné.

« Car c'est une des insistances courantes, sinon premières, de la mariologie, que l'*adhésion* de Marie au miracle de l'Incarnation. Ce n'est pas sa maternité physique naturelle qui lui vaut ses privilèges, mais d'abord et surtout son libre consentement à être mère de Dieu. Sa réponse à la salutation angélique : « *Je suis la Servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole* », ce *fiat*, l'Eglise romaine ne se lasse pas de le souligner et elle affirme que par lui la Vierge est *co-responsable* du miracle de l'Incarnation... Il est déjà suffisamment effrayant d'entendre des voix plus autorisées avancer avec autant d'assurance des opinions comme celles-ci : « Ce grand ouvrage de l'Incarnation qui tient depuis tant de siècles toute la nature en attente, dit Bossuet, lorsque Dieu est résolu de l'accomplir, demeure encore en suspens, jusqu'à ce que la divine Vierge y ait consenti ; tant il a été nécessaire aux hommes que Marie ait désiré leur salut » (*Sermon sur la Dévotion à la Très Sainte Vierge*, premier point). — Ou encore : « C'est de cette réponse de Marie, écrit Bourdaloue, que *dépendait* l'accomplissement du glorieux mystère que nous célébrons. Ce consentement était, dans l'ordre des décrets éternels de Dieu, une des conditions requises pour l'Incarnation du Verbe ; et voilà... l'essentielle obligation que nous avons à cette Reine des Vierges, puisqu'il est de foi que c'est par elle que Jésus nous a été donné, et à elle que nous sommes redevables de ce Dieu Sauveur » (*Sermon sur l'Annonciation*, exorde). — Ou, comme le dit expressément Léon XIII citant saint Thomas : « Il convient aux fidèles du monde entier de scruter avec un religieux respect les conseils de Dieu. Son Fils éternel avait résolu de prendre la nature humaine, pour racheter l'homme et l'ennoblir, et, par conséquent, de contracter une union mystique avec le genre humain tout entier. Mais ce dessein de miséricorde, il prétendit ne pas l'accomplir avant qu'un très libre consentement eût été donné par la Mère prédestinée *qui représentait dans sa personne le même genre humain*, suivant cette parole si belle et si vraie de saint Thomas : *Per annunciacionem expectabatur consensus Virginis loco totius humanæ naturæ* (III^a^, q. 30, a. 1). (Léon XIII, Encycl. *Octobri mense*, 22 sept. 1891).

« Oui, tel est le vrai fonds de la doctrine mariologique. Marie représente le genre humain qui collabore avec Dieu à son propre salut. Et Karl Barth a raison de souligner que ce fondement explique en même temps pourquoi Marie n'est pas seulement, dans le catholicisme, la Mère de l'Eglise, mais aussi la *figure* de l'Eglise : « Comme à Marie, il revient à l'Eglise d'occuper une position et une fonction *indépendantes* dans le processus du salut. L'Eglise, elle aussi, coopère avec le Christ, certainement dans l'infinie distance de la créature au Créateur, mais, cette fois-ci, en ce sens que non seulement l'Eglise naît du Christ ; que non seulement ainsi l'Eglise a besoin du Christ, mais que rigoureusement le Christ a besoin d'elle. De même que Marie, comme souverain pouvoir intercesseur, collabore au salut des hommes, de même l'Eglise par la consommation du sacrement. De même qu'à Marie revient cette dignité qui la distingue de toutes les autres créatures, de même que son existence depuis sa conception jusqu'à sa mort doit devenir un parallèle seulement un peu plus faible de l'existence du Christ, de même il faut reconnaître à l'Eglise, au sein du monde des créatures et en face du Christ et de Dieu une dignité et une puissance relativement autonomes » (Karl Barth, *Dogmatikt.* I (2), p. 159-160).

... « Certes, je sais que le catholicisme entend se garder, aussi bien dogmatiquement que dans ses dévotions, de toute idolâtrie, fût-ce la créature unique qu'est la Mère de Dieu ; — je sais que ses docteurs nous expliquent que, dans la coopération divino-humaine, tout vient toujours de la grâce et que les intermédiaires humains n'enlèvent rien à la souveraineté divine quand celle-ci leur confère la grâce d'être des causes secondes. Mais, en dépit de toutes ces explications et de tous ces exposés théologiques, nous ne pouvons pas ne pas constater qu'au niveau de la piété populaire, ces doctrines savantes n'empêchent pas notre misère humaine de changer la religion de la grâce qui nous fait mériter, en religion des mérites tout court, ni le culte d'hyperdulie rendu à Marie, de dégénérer dans les plus idolâtriques superstitions. Qu'on songe seulement aux processions... déroulées à travers la France de la Vierge de Boulogne ! Et cette dégradation de la foi et de la spiritualité catholique elle-même nous angoisse dans un pays comme le nôtre et au sein d'une civilisation en voie de paganisation rapide. N'est-il pas inévitable de se demander alors si, dans le système lui-même et non pas seulement dans ses manifestations et traductions concrètes, il n'y a pas un principe de fausseté et d'erreur ?

« Même si une expérience trop évidente (et qui nous est douloureuse) ne nous suggérait pas cette question, celle-ci nous serait imposée par le principe premier de la Réforme : la fidélité exclusive à l'Ecriture. C'est avant tout parce que l'Evangile *biblique* nous a appris l'unicité de Jésus-Christ comme Sauveur et Seigneur sans aucune médiation nécessaire de lui à nous et de nous à lui ; c'est avant tout parce que l'Evangile *biblique* nous a appris que le salut est un pardon gratuit et que nous le recevons sans le mériter à aucun moment, ni avant ni après notre justification, c'est-à-dire toujours par la foi seule — *sola fide ;* c'est avant tout parce que l'Evangile *biblique* nous a appris qu'au seul Dieu trois fois saint doit être rendu le culte de nos louanges et le culte de notre obéissance, sans aucune vénération secondaire, et que nous ne devons vivre qu'à *l'unique* gloire de Dieu — *soli Deo gloria ;* oui, c'est pour cela que, devant le catholicisme de Marie, nous disons : *non possumus* [1].

[1] Collection « Protestantisme ». *Le Protestantisme et la Vierge Marie*, éd. « Je sers ». — *La Vierge Marie*

II. — Discussions des arguments Protestants

Nous avons donné une large audience à la théologie anti-mariale protestante. On a pu constater néanmoins avec quelle déférence et quel souci de l'objectivité M. le pasteur Maury a présenté ses objections au culte catholique marial. Il serait sans doute possible de relever maintes inexactitudes de détail dans l'appréciation de la doctrine catholique ; mais il est préférable, croyons-nous, de grouper les objections protestantes autour des trois grands postulats de la Réforme, qui sont au point de départ du *Non possumus* qu'on vient de lire.

I. Premier postulat. — *Méconnaissance et déformation du rôle de la Tradition* — C'est précisément cette méconnaissance qui se trouve au principe de la longue critique relevée dans l'écrit de M. le pasteur Maury. Résumons-en, d'après M. Maury lui-même, les traits principaux :

— « L'objet de la Révélation (selon la théologie catholique) ne nous est pas présenté dans l'Ecriture seulement, *sola scriptura*. Les livres canoniques ne se suffisent et ne nous suffisent point. Ils doivent être confiés à la Tradition et comme épanouis en elle. Même leurs silences doivent être sondés et interprétés, la voix de l'Eglise étant autorisée et même appelée à les combler. Or cette tradition procède non seulement de l'illumination du Saint-Esprit, mais, en tant que les docteurs contribuent à l'établir, de la réflexion rationnelle; elle fait usage d'arguments, elle se réfère à la nature des choses, voir à des « convenances », entendues dans le sens de conformité morale ou logique. La mariologie nous offre ainsi le plus éclatant exemple de ce que la théologie catholique appelle le développement du dogme. » Mais on incrimine aussi « le rôle exigeant et presque décisif de la dévotion commune et des requêtes du peuple chrétien... La Hiérarchie, plus exactement la papauté, loin d'avoir, comme on le dit parfois, imposé au peuple une croyance nouvelle, n'a fait, en somme, que répondre au désir explicite de ce peuple, d'abord en autorisant la fête, puis en promulgant le dogme de l'Immaculée Conception. » Cette dernière phrase, empruntée à un livre de Mgr Besson, paraît décisive à M. Maury pour démontrer sa thèse. Et finalement, l'infaillibilité attribuée à l'Eglise et au Pape pour proclamer la vérité révélée semble marquer « une importance croissante de la Tradition par rapport à l'Ecriture et le transfert progressif à l'Eglise de l'autorité en matière de foi »[2].

Nous sommes ici devant le procès intenté par la Réforme au dogme de la Tradition et du Magistère infaillible. Les protestants accusent l'Eglise catholique *d'ajouter*, au nom de la tradition, *des vérités non contenues dans la Révélation*, pour les imposer arbitrairement à la foi des catholiques. Et ces vérités se seraient progressivement formées, au cours des siècles, d'une façon purement humaine, par une réflexion purement humaine, à l'aide d'arguments de logique ou de simple convenance et même grâce à l'insistance de la dévotion populaire s'imposant au magistère lui-même, celui-ci se déclarant infaillible pour justifier les nouveaux « dogmes de foi » !

Est-il besoin de faire remarquer combien tendancieuses et inexactes sont de telles affirmations ? Pour nous, catholiques, aucune vérité ne saurait être imposée à la foi, si elle n'est pas contenue dans la Révélation : dogme expressément promulgué à Trente : — « Le concile... reçoit tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, ainsi que *les traditions concernant tant la foi que les mœurs, comme venant de la bouche même du Christ ou dictées par le Saint-Esprit et conservées dans l'Eglise catholique par une succession continue ; il les reçoit et les vénère avec le même respect et la même piété.* » Donc une seule origine de la foi : la Révélation. Mais cette Révélation nous parvient soit par les Ecritures, soit d'une façon orale. De plus, pour que la Tradition transmette vraiment des vérités révélées, il faut qu'elle remonte aux apôtres. En effet après Jésus-Christ, les apôtres ont été les promulgateurs de toutes les vérités dogmatiques et morales du christianisme. Pour désigner ces vérités, le concile emploie le mot d'*évangile* : — « L'Evangile... publié d'abord par la bouche de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, ensuite *par ses apôtres auxquels il a donné mission de l'annoncer à toute créature comme étant la source de toute vérité salutaire et de toute discipline des mœurs* »[3]. Toutefois, précise encore le concile, parmi les vérités révélées transmises par les apôtres, il en est qu'ils tenaient de la bouche même du Christ, *ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ* ; il en est d'autres qui leur furent dictées par le Saint-Esprit après l'ascension du Sauveur, *aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante*. Jésus-Christ, en effet, n'a pas révélé par lui-même à ses apôtres toutes les vérités chrétiennes (cf. Jean, xv, 12) ; c'est le Saint-Esprit qui a achevé l'œuvre de l'instruction des apôtres (cf. Jean, xiv, 26). Du texte conciliaire, il résulte que toutes les vérités qui entrent dans le dépôt de la révélation chrétienne ont été manifestées aux apôtres avant la mort du dernier d'entre eux[4].

Mais, de plus, le concile ajoute que ces vérités doivent parvenir jusqu'à nous, *usque ad nos pervenerunt*, dans l'Eglise catholique. Et c'est ici surtout que le protestantisme méconnaît la tradition considérée dans son mode de transmission. Monsieur Maury a relevé divers aspects de cette transmission qu'il estime, pour reprendre une de ses expressions « humaine, trop humaine », et dont le résultat serait *d'ajouter* des vérités qui manquent à la Révélation chrétienne. — Les protestants ne sauraient nier qu'au cours des âges, des vérités dogmatiques, admises par eux comme par nous, Trinité, Incarnation, baptême, eucharistie, ont reçu des précisions que ne comportait pas la croyance primitive. Ce principe des précisions apportées aux données de la révélation ne pouvant être contesté, on saisit immédiatement quelle équivoque est sous-jacente à la critique protestante. Elle accuse la

dans le catholicisme, par le pasteur Pierre Maury, p. 55-67.

[2] Id., *ibid.*, p. 53-55, passim.

[3] Conc. trid. Sess. iv ; Denz.-Bann., 783.

[4] Voir, à ce sujet, ce que nous avons écrit, *Ami*, 1953, p. 790.

tradition catholique, quel que soit son mode de transmission, *d'ajouter* des vérités totalement absentes de la révélation chrétienne. Nous, catholiques, nous entendons bien que les données fournies par la tradition pour « compléter » le dogme, n'ajoutent rien aux données substantielles de la révélation ; elles *découvrent* simplement ce qui s'y trouvait renfermé ; elles *explicitent* ce qui y était implicitement contenu. Et c'est précisément pour découvrir et expliciter les vérités déjà contenues obscurément ou implicitement dans des vérités plus générales que les Pères de l'Eglise, les Docteurs, les théologiens réfléchissent, raisonnent, font usage d'arguments, se réfèrent à la nature des vérités déjà connues pour en voir les suites logiques ou de simple convenance. On ne saurait entrer ici dans le détail de ces interventions « humaines » qui, avec la grâce et l'illumination de l'Esprit Saint, apportent au donné révélé, non des vérités nouvelles, mais des aspects encore peu connus ou même inconnus de vérités issues de l'enseignement du Christ et des apôtres. Il faut donc exclure de ces découvertes dogmatiques les vérités manifestées exclusivement comme des conclusions théologiques, car ce serait ajouter aux vérités révélées.

Un point cependant semble avoir troublé M. Maury : c'est le rôle qui, en certains cas (le cas de l'Immaculée Conception et, plus récemment, de l'Assomption) peut paraître plus ou moins décisif, d'une dévotion commune des fidèles, des requêtes du peuple chrétien. — Aucune difficulté cependant en cela. C'est le *sens chrétien*, issu du *fait chrétien* de la révélation, qui s'oriente, sous la direction de l'Esprit-Saint et l'influence de la grâce, vers une connaissance plus approfondie du dogme. Les révélations particulières — Lourdes et La Salette — ne peuvent avoir ici qu'une influence très accessoire ; mais, pour les privilèges marials promulgués comme dogme de foi, c'est la foi chrétienne primitive qui, seule, est vraiment en cause :

« La Révélation, dit excellemment le R. P. Rondet, n'est pas uniquement ni d'abord un système de propositions énonciables. Elle est d'abord un fait, et ici (dans le cas des privilèges marials) le fait central est l'Incarnation rédemptrice : *Credo in Jesum Christum... natum de Maria Virgine*. L'objet premier de notre foi, c'est Jésus-Christ notre Sauveur. En lui, nous trouvons la Trinité et tous les mystères du salut de l'humanité pécheresse. Mais Jésus le Sauveur est né de la Vierge Marie... Peu importe que tel ou tel aspect du rôle de Marie soit encore discuté entre théologiens, ou que l'on ne puisse déduire logiquement tel privilège marial d'un texte scripturaire. Nous envisageons ici les choses dans leur formulation générale et concrète : la personne et le rôle de la Vierge Marie, mère de Dieu, font partie du *Credo* catholique. Il y a là un fait qui appartient à la Révélation et qui s'est ensuite monnayé en affirmations distinctes. La vie de Marie était chargée d'une théologie profonde que lentement les siècles chrétiens devaient tirer au clair. De même que pour Jésus, le fait concret s'éclaire ici dans la Révélation par des affirmations distinctes. Mais c'est lui qui est premier. En ce qui concerne l'Assomption, le rattachement du dogme éventuel à tel texte particulier est donc secondaire. C'est d'abord à ce fait primordial d'une mère de Dieu vivant aux côtés de son Fils qu'il faut avoir recours. Ce fait est le germe duquel sortiront la théologie mariale et les affirmations dogmatiques lentement expliquées par l'Eglise » [5].

C'est ce fait primordial qui a fait germer et a développé dans la conscience des fidèles, des Pères et des théologiens le sentiment que Marie ne pouvait contracter la souillure originelle ou encore laisser son corps virginal en proie au tombeau. Mais il a fallu longuement chercher la vérité encore enfermée dans le fait primordial. Et cette recherche d'une vérité mieux connue ne fut pas l'opération d'une recherche purement humaine, car ici, en matière de vérité révélée, « le sujet capable d'actuer l'intelligible encore en puissance n'est pas la seule conscience des chrétiens, *mais c'est cette conscience unie à la conscience du Christ dans l'Esprit-Saint...* Dans cet effort en vue de l'explicitation du révélé, l'Eglise entière est engagée. L'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée. La piété des fidèles et les travaux des théologiens, les controverses mêmes avec les hérétiques, acheminent peu à peu, et par des voies diverses, les intelligences vers la définition de la vérité divine. Nombreuses et très variées sont, en effet, les formes que revêt cette activité de l'Eglise dans sa marche vers une proclamation solennelle de la vérité. L'initiative n'est pas nécessairement toujours, en cette matière, le fait de l'autorité. Elle peut être aussi, elle sera même souvent due à la piété des fidèles sous le contrôle vigilant du Magistère, lequel tranche la question de la convenance ou de la non convenance de certaines formes nouvelles de dévotion avec les exigences de la vie de foi » [6].

« *Sous le contrôle vigilant du Magistère !* » Car une authentique tradition en marche ne saurait être unanime. Comment y discerner l'élément de vérité ? Seule peut le faire « une autorité extérieure, instituée pour prononcer sur ces développements et, par ces décisions, les distinguer de la masse des spéculations purement humaines, de l'extravagance, de la corruption et de l'erreur, au milieu desquelles ou en dehors desquelles ces développements se feront. *C'est ce que signifie l'infaillibilité de l'Eglise* » [7]. Et, ajouterons-nous, c'est ce qui *exige* une autorité infaillible dans l'Eglise. Et l'exercice de l'autorité infaillible n'a pas pour but de substituer la tradition à l'Ecriture, comme semble le penser M. Maury, mais uniquement, avec l'assistance du Saint-Esprit, promise à son Eglise par Jésus-Christ, de conserver et d'exposer fidèlement la révélation, contenue soit dans l'Ecriture, soit dans la Tradition. C'est là d'ailleurs la doctrine explicite du concile du Vatican : « Le Saint-Esprit n'a pas été promis aux successeurs de Pierre pour qu'en vertu d'une révélation dont il serait l'auteur, ils manifestent une doctrine nouvelle, mais pour qu'en vertu de son assistance, ils conservent saintement et exposent fidèlement la révélation... transmise par les apôtres » (Sess. IV, c. 4, Denz.-Bann., 1836). C'est précisément parce que ce magistère infaillible manque aux protes-

[5] H. Rondet, S. J., *La définibilité de l'Assomption, questions de méthode*, dans *Les Etudes mariales*, Paris, 1949, p. 77-78.

[6] Fr. Taymans, S. J., *Le Progrès du dogme*, dans *Nouv. Rev. théol.*, juillet-août 1949, p. 687, 698.

[7] Newman, *Essai sur le développement du dogme*, tr. J. Gondon, p. 131.

tants, que la Réforme a donné naissance à une quantité de confessions incapables de professer une doctrine uniforme, avec des divergences accusées sur des points essentiels.

II. Second postulat. — *La justification par la foi seule, opposée à la doctrine catholique de la coopération humaine et du mérite.* Point de médiateur possible entre le Christ et le pécheur : toute la mariologie, qui s'est développée parallèlement à la christologie dans l'Eglise catholique n'est, en somme, disent les protestants, qu'une application de tout le système catholique concernant la rédemption du pécheur. Nous avons entendu, tout à l'heure, le pasteur Maury condamner la collaboration de l'homme à sa justification et sa possibilité de mériter la vie éternelle. Doctrine, nous dit-on, qui aboutit à « une atténuation de la gravité radicale du péché » ; qui « transforme la grâce, acte divin pur et simple, déclaration de pardon, en une réalité permanente possédée par l'homme » ; qui préconise le « synergisme », c'est-à-dire la coopération divino-humaine. Et la mariologie « n'est qu'une expression de cette doctrine générale... » Le P. Congar a nettement marqué cette opposition radicale entre la conception protestante et le dogme catholique :

« La différence qui oppose ici les protestants à la tradition catholique tient au débat monumental, véritablement foncier et décisif qui porte sur la coopération de l'homme à son propre salut. C'est ici toute la notion protestante de la corruption foncière et radicale de la nature humaine, et l'affirmation catholique de la bonté foncière et radicale d'une nature cependant réellement blessée et défigurée, qui se trouve posée. Le catholicisme affirme que la créature de Dieu reste vivace sous le péché et qu'elle conserve la possibilité radicale de faire, si Dieu lui en donne les forces effectives, des actes valables au regard de sa destinée spirituelle. Certes, là comme ailleurs, l'homme ne fera rien que Dieu ne lui aura donné de faire et il restera toujours vrai, selon le mot de saint Augustin, qu'en couronnant nos œuvres, il ne fait que couronner ses dons. Ainsi des enfants souhaitent-ils leur fête à leurs parents avec des fleurs prises dans le jardin de ceux-ci ; encore les parents veulent-ils que leurs enfants leur offrent vraiment ces fleurs, signe de leur affection. Tout vient de Dieu, encore veut-il que *nous* le lui rapportions... Saint Augustin, dont nous venons de citer un texte célèbre, a écrit aussi. avec beaucoup de profondeur : « Dieu, qui t'a créé sans toi, ne te sauvera (ne te justifiera) pas sans toi ». Cette idée fondamentale, ne pouvons-nous pas l'appliquer au mystère collectif du salut lui-même ? Adam, notre père selon la création, vient directement de Dieu, sans mère ; le nouvel Adam, celui de la Rédemption, aurait pu, lui aussi, venir sans mère ; il a voulu en avoir une et quand on sonde les raisons d'un fait aussi capital, aussi plein de sens, il est permis de penser que Marie représente précisément, dans l'Incarnation rédemptrice, la coopération de l'humanité et de l'Eglise : ce contre quoi, très précisément, s'élève un K. Barth ou un P. Maury. Pourtant l'affirmation catholique, commune à l'Orient et à l'Occident, inscrite au cœur de cette « Eglise indivise » dont on aime à parler dans les milieux œcuméniques, est bien que Dieu a donné à ses créatures la dignité de coopérer avec lui, chacune selon la place qu'elle a reçue dans l'économie salutaire. Etre fait à l'image de Dieu, c'est équivalemment être constitué son vis-à-vis, comme Eve l'avait été pour Adam ; c'est être, en dépendance de lui, une certaine associée de son œuvre. Et si la prédestination place une âme dans la situation de ne pas coopérer seulement à son salut, mais au salut de plusieurs autres, être à l'image de Dieu comportera, pour cette âme, une coopération de portée collective, voire universelle. Tel est évidemment le cas de Marie »[8].

Le savant dominicain rappelle ainsi l'opposition absolue qui, sur la justification de l'homme déchu, oppose la doctrine catholique et la conception protestante. Avec le principe de la justification par la foi seule, le protestantisme supprime logiquement tout culte des saints et déclare inutile leur intercession. Le cas de la Sainte Vierge rentre dans ce thème général. Notre correspondant comprendra mieux ainsi la réponse de la protestante instruite et sincère qu'il nous a rapportée : « Seul le Saint-Esprit est sanctificateur universel... »

III. Dernier postulat. — *L'Evangile biblique, trop exclusivement interprété.* — Il s'agit — allons droit au but — de l'objection tirée de texte de I Tim., ii, 5 : « *Il n'y a qu'un seul Dieu, un seul médiateur aussi de Dieu et des hommes, le Christ Jésus, qui s'est donné lui-même en rançon pour eux.* » Ce texte paraît péremptoire aux protestants : en dehors du *seul* médiateur Jésus, aucune médiation possible. Aussi, en face de la doctrine catholique de la médiation mariale, le cri de la conscience protestante est : *Non possumus !*

Cette interprétation trop rigide et exclusive du texte à Timothée ne saurait se justifier : elle est le fruit d'une prise de position doctrinale, s'appuyant sur le second postulat que l'on vient de dénoncer : la justification de l'âme ne pouvant comporter d'intermédiaire entre le Christ et l'âme. La doctrine catholique est plus humaine, plus psychologique, plus morale ; et, comme on l'a expliqué, elle correspond aux exigences de la providence : Dieu ne peut pas nous sauver sans nous et le mérite et les prières des saints peuvent nous aider à faire notre salut.

Le Christ Jésus est notre unique médiateur, en ce sens que lui seul s'est donné en rançon pour nos péchés ; mais, comme l'expose S. Thomas (III^a, q. 26, a. 1) rien ne s'oppose à ce que d'autres soient médiateurs *secundum quid*, dans la mesure où ils coopèrent soit dispositivement, soit ministériellement, à l'union des hommes à Dieu. Les prophètes de l'Ancien Testament étaient des médiateurs, puisqu'ils préparaient et annonçaient le Messie à venir ; le prêtre qui offre le sacrifice est, par son ministère même, médiateur entre Dieu et les hommes. Replacée dans cette perspective secondaire et subordonnée, la médiation de Marie, mère de toutes les grâces, ne présente rien qui puisse contredire le texte de l'épître à Timothée. Dans cette épître, le Christ est dit notre unique médiateur, parce que seul il s'est donné lui-même en rançon pour nous. Sa médiation d'ailleurs n'est pas seulement médiation d'intercession, l'humanité du Christ, instrument conjoint de la divinité, étant par là même douée de la puissance d'excellence dans l'ordre de la causalité efficiente de la grâce. En

[8] Y. Congar, O. P., *Le Christ, Marie et l'Eglise*, 1952, p. 22-24.

ce qui concerne la Sainte Vierge, les théologiens les plus sûrs considèrent que sa médiation est uniquement une médiation d'intercession, par laquelle Marie obtient de Dieu, dépendamment des mérites de Jésus-Christ, toutes les grâces surnaturelles !

« Le rôle d'intercession exercé par Marie ne diffère donc point en substance de celui des autres saints. Mais tandis que le rôle des autres saints est seulement d'obtenir de façon spéciale le secours divin pour quelques besoins déterminés, ou pour quelques catégories de personnes, la médiation de Marie, comme le fait observer saint Thomas dans son *Commentaire sur la salutation angélique* s'étend universellement à tous les besoins de toute l'humanité régénérée. Il y a encore cette différence... que l'intercession de Marie est beaucoup plus puissante et plus efficace que celle de tous les autres saints, même joints ensemble. Une telle méditation d'intercession recevant toute son efficacité des mérites de Jésus - Christ, seul vrai médiateur et rédempteur, loin de nuire à sa médiation, sert, au contraire, à la glorifier et à la mettre en relief... Selon l'enseignement de Pie X, dans l'encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904, les grâces dont Marie a été établie la dispensatrice nous ont été acquises par la mort et le sang de Jésus-Christ. De droit, Jésus est le dispensateur puisque ces grâces sont le fruit exclusif de sa mort ; de droit, il est le médiateur principal entre Dieu et les hommes. Le Christ est la source et c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu en abondance. Marie est seulement l'aqueduc ou le cou mystique par lequel Notre-Seigneur communique à son corps mystique tous les dons spirituels. Elle est médiatrice auprès de son divin Fils et avocate du monde entier »[9].

* *

Que conclure ? — Nous avons exposé la thèse protestante d'après un théologien protestant, de manière à garder à cet exposé une valeur objective incontestable. Il nous a fallu ensuite montrer qu'une fausse conception de la tradition, et du progrès du dogme dans et par la tradition, égarait les protestants dans un biblicisme exclusif, source première de malentendu. Ce premier point a été développé assez longuement, car il était facile de faire ressortir les failles de la thèse protestante. Un second postulat protestant est à la base de la thèse rejetant la médiation mariale : mais ici l'opposition entre la doctrine catholique et l'enseignement des Réformés est tellement absolue, qu'il est impossible d'établir une discussion ; il faudrait revenir au problème général de la justification, et c'eût été dépasser singulièrement les bornes assignées à cette consultation. Enfin, l'application d'un biblicisme exclusif et trop littéral a montré que protestants et catholiques ne sauraient trouver un point commun dans l'interprétation du texte paulinien sur le Médiateur unique.

Devant ces oppositions radicales qui tiennent à l'essence même des conceptions protestantes, il n'y a pas lieu de réfuter l'affirmation de la jeune protestante et sincèrement protestante ; elle a parlé selon sa foi protestante. Souhaitons - lui que sa bonne foi évidente lui attire des grâces de conversion qui lui feront abandonner les préjugés et les erreurs de la Réforme. C'est tout ce qu'il y a à faire dans le cas présent[10]. Nos lecteurs, du moins, auront touché du doigt l'abîme doctrinal infranchissable qui nous sépare, hélas ! de croyants sincères, mais égarés.

A. Michel.

[9] E. Dublanchy, art. « *Marie* », dans le *D.T.C.* IX, 2404.

Une vérité « proche de la foi » ?

Q. — On lit dans l'*Ami du Clergé* (12 avril 1956) : « C'est une vérité *proche de la foi* que la transsubstantiation est opérée en vertu des paroles de la consécration. »

J'avais toujours cru que c'était *de foi absolument* et pas seulement *proche de la foi*, puisque la transsubstantiation est de foi.

Je ne vois pas bien ici ce que l'*Ami* a voulu dire, puisque les paroles de la consécration rendent présent Notre-Seigneur dans l'Eucharistie et que cette présence se fait par transsubstantiation (*De fide, ex Tridentino*).

R. — Que penser de l'affirmation : « proche de la foi » ? — La note « proche de la foi » est donnée pour ne pas accuser d'hérésie formelle les Orientaux qui professent que les paroles du Sauveur : *Ceci est mon corps, Ceci est mon sang*, ne prennent toute leur efficacité que par les prières de l'*Epiclèse*. Peut-être aussi les conciles, en ne définissant pas ici un article de foi, n'ont-ils pas voulu atteindre directement certaines anciennes opinions prétendant que le Christ n'avait pas employé de paroles *consécratoires* et avait simplement, dans les paroles de l'institution, *déclaré* le fait de la transsubstantiation. Ces considérations expliquent les nuances que l'on trouve dans nos manuels de théologie. Ainsi, Mgr Hervé commence par affirmer, comme *au moins théologiquement certain*, que le Christ a prononcé effectivement des paroles consécratoires et les mêmes paroles que celles rapportées dans l'évangile et reprises par le prêtre à l'autel : *Christus verbis usus est ad consecrandum* (*saltem theologice certum*) (*Manuale*, t. IV, n. 168). Mgr Piolanti précise : « Si noti che è *verità prossima alla fede* che la forma dell' Eucaristia per il ministro consecrante sono le parole : « questo è il mio corpo, ecc. », *ma non si sa con uguale certezza se Cristo ha consecrato con le stesse parole...* » (*Il mistero eucaristico*, Florence, 1955, p. 434, note 3). La sainte Ecriture fournit à ce sujet un argument en soi probable, qui devient grâce à la tradition certain (*argumentum hoc, ex se probabile, ex traditione evadit certum* Hervé, n. 169). De là, l'affirmation que ce

[10] Déjà en 1939 (p. 481-489), l'*Ami* avait rencontré cet affrontement entre le Catholicisme et le Protestantisme. Et il citait, en appendice, un article du Pasteur J. Lortzing publié dans la *Schönere Zukunft* du 10 juillet 1938 : « *Quand l'Horloge du monde change de direction* ». L'auteur notait que « bien des appréciations émises au temps de la Réforme, bien des appréhensions courantes à cette époque ce sont révélées fausses et sans objets ». Reprenons son IVe point qui n'est guère conforme à certaine appréciation de M. le pasteur Maury (cf. sup. p. 542) :

« Maintenant encore, on entend dire que le culte de Marie et des Saints est un obstacle au culte du Christ. Or on peut constater que là où fleurit le culte marial, la doctrine de la divinité et de l'Incarnation du Christ est admise et confessée intégralement, tandis que là où il est rejeté, ces doctrines fondamentales sont mises en discussion... »

sont les paroles du Sauveur et elles seules qui sont la forme du sacrement, à l'exclusion de l'épiclèse. Nous avons entendu Mgr Piolanti déclarer, comme nous l'avions fait nous-même, que c'est là une doctrine proche de la foi. Tanquerey y voit, en raison de la déclaration du concile de Florence, une certitude : « *Certum est ex Florentino : Forma hujus sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc fecit sacramentum* » (*Synopsis theol. dogm.*, t. III, n. 872). Hervé y voit *doctrina catholica* (n. 170). Dans son traité *De Sacramentis* (Marietti, Turin, 1946), Mgr Piolanti donne encore la note *proxima fidei* : « La *doctrine catholique*, ajoute-t-il, insinuée dans l'Ecriture, est démontrée par la Tradition et la raison, corroborée par la solution des difficultés. Toutefois la force de ces preuves ne réside pas en chaque argument séparément considéré, mais dans l'ensemble de ces quatre sources qui, réunies, défient tout effort contraire. »

En ce qui concerne l'épiclèse grecque, les actes du concile de Florence nous apprennent pourquoi le concile s'est abstenu de la réprouver :

« La seconde question à résoudre... était celle du pain azyme et des paroles de la consécration... Il fut convenu presque tout de suite que le pain pourrait être azyme ou levé. Quant aux paroles de la consécration, le débat portait sur la prière qui suit les paroles de la consécration et qu'on appelle *épiclèse*. Pour satisfaire les Grecs, il fut décidé qu'on ne dirait rien de ce dissentiment dans la bulle d'union, mais que Bessarion ferait, à ce sujet, au nom des Grecs, une déclaration publique avant la lecture. C'est ce qu'il fit le 5 juillet 1439. (A. Vogt, *Florence (conc. de)*, *D.T.C.*, VI, 42).

Pour la tranquillité d'esprit de notre consultant, transcrivons ici un long paragraphe de l'art. *Epiclèse eucharistique* du P. Salaville (*D. T. C.*, v, 197 sq.) :

Thèse catholique sur la forme de l'eucharistie : décisions et déclarations de l'Eglise. — La thèse catholique est celle-ci : La forme de l'eucharistie est constituée par les paroles de Jésus à la dernière Cène : *Ceci est mon corps ; ceci est le calice de mon sang...*, paroles que le prêtre répète à l'autel au nom et en la personne de Notre-Seigneur. Une fois ces paroles prononcées, la transsubstantiation est parfaitement accomplie.

Bien que cette doctrine n'ait pas été solennellement définie par l'Eglise, on peut la considérer comme définie par le magistère ordinaire ou tout au moins comme une vérité certaine et proche de la foi. « La doctrine qui fait des paroles de l'institution la forme de l'eucharistie est tenue par l'enseignement commun pour *fidei proxima* » (Mgr Batiffol, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1899 ; t. I, p. 78, note)... Nous savons, par l'histoire du concile de Florence, que cet enseignement touchant la forme du sacrement eucharistique était unanimement proclamé à cette époque, et depuis longtemps. Peu s'en fallut qu'on n'en fît une définition de foi. Si on ne le fit pas., ce fut uniquement pour ne pas infliger aux Orientaux — et cela sur leur propre demande — le déshonneur de laisser croire qu'ils eussent jamais eu un autre sentiment. Le concile, d'ailleurs, ne prêtait point aux Grecs cet autre sentiment ; mais il voulait insérer dans le décret d'union la croyance catholique, afin d'éviter les occasions d'erreur que pouvait provoquer dans les esprits peu éclairés la formule d'épiclèse... C'est ce qu'affirmait, dans la séance du 16 juin 1439, Eugène IV lui-même : « Ce qu'on vient de dire ne signifie aucunement qu'on vous accuse, vous Grecs, d'attribuer la vertu consécratoire à d'autres paroles qu'à celles du Christ ; mais il fallait introduire cette remarque dans la *chartula* à cause des ignorants et pour éviter tout malentendu... » Isidore de Kiev combattit l'idée de cette insertion en affirmant que tous les Grecs, même les simples fidèles, croyaient à l'efficacité consécratoire des paroles du Sauveur... Il est vrai que le métropolite de Kiev attribuait à cette affirmation un sens assez voisin de la théorie grecque actuelle, en considérant les paroles de l'institution comme une semence que l'épiclèse vient féconder ; et le cardinal Jean de Torquémada avait raison de réfuter ce point de vue. Mais après d'assez longues discussions au cours de plusieurs conférences, les Grecs firent des déclarations plus précises, telles que celle-ci, du 26 juin : « Afin que vous soyez parfaitement rassurés sur notre foi, consultez saint Chrysostome, qui s'exprime très clairement là-dessus (sur la vertu consécratoire des paroles du Christ). Nous sommes prêts, du reste, à reconnaître que la consécration s'opère exclusivement par les paroles du Christ. » Là-dessus on renonça à insérer dans le décret d'union le point relatif à la consécration et l'on se contenta de la déclaration orale solennelle, par laquelle, dans la séance générale du 5 juillet, Bessarion, métropolite de Nicée, attesta en son propre nom et au nom de tous ses compatriotes qu'ils se ralliaient à la doctrine des Pères de l'Eglise et spécialement de leur grand docteur S. Jean Chrysostome, et reconnaissaient aux paroles de Jésus-Christ « toute la vertu de la consécration ».

On trouvera le texte de la déclaration de Bessarion dans Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 1045, transcrit (en latin) dans le *D.T.C.*, art. *Epiclèse*, 198.

Notre consultant comprendra maintenant pourquoi la note « de foi définie » ne peut être obligatoirement attribuée à la forme du sacrement de l'eucharistie. Aucun concile, aucun acte pontifical n'a porté une *définition* proprement dite sur ce point. Dans son traité *De Eucharistia*, Rome-Turin, 1942, le P. Garrigou-Lagrange va aussi loin qu'il est possible dans le sens désiré par notre consultant : une nuance d'hésitation, *imo de fide est* (p. 175).

En ce qui concerne la matière du sacrement, aucune difficulté : les récits de l'institution ne laissent aucun doute sur le pain et le vin. Le IVe concile du Latran (cap. *Firmiter credimus*) enseigne que le *pain* est transsubstantié au corps du Christ, le *vin* au sang (Denz.-Bann., 430). Dans la sess. XIII, le concile de Trente prononce l'anathème contre quiconque niera la conversion singulière et admirable de toute la substance du pain au Corps, de toute la substance du vin au sang du Christ (Id., 884). Sans la moindre hésitation, tous nos auteurs enseignent qu'il est de foi définie que la matière de l'eucharistie est le pain de froment et le vin de raisin.

* *

Mais est-il exact de dire qu'aucun concile, aucun acte pontifical n'a porté sur ce point de définition infaillible ?

Le décret *pro Armenis* au concile de Florence a fait à ce sujet la déclaration explicite que nous avons rapportée, p. 233. Mais on sait que les termes du décret, dans sa partie sacramentaire, reproduisent, dans ses grandes lignes, un opuscule de S. Thomas, le *De fidei articulis et septem sacramentis*. Un de nos anciens collaborateurs a bien précisé la portée doctrinal du décret *pro Armenis* (*Ami*, 1925, p. 175) :

Nulle part, le concile n'intervient avec l'autorité solennelle du magistère extraordinaire : sur les deux natures et sur les deux volontés du Christ, il apporte des conciles antérieurs, il ne fait rien de lui-même ; sur les sacrements, il est bien obligé de rédiger une formule, puisque cette matière n'a pas encore été fixée ; mais cette formule, à vrai dire, il ne la fait pas à proprement parler ; c'est la formule de l'enseignement courant, de l'enseignement reçu dans l'Eglise ; et la preuve en est qu'il va la chercher dans l'opuscule de S. Thomas ; de même qu'il consultait tout à l'heure Chalcédoine et Constantinople, il consulte maintenant le prince de la théologie, en qui il est sûr de retrouver la voix fidèle de toute l'Eglise. Que suit-il de là ? Il suit de là, si cette déduction est exacte, qu'aucun des documents du décret *pro Armenis* n'a de valeur par le concile ; ce n'est pas le concile qui fait la valeur des documents ; il les prend ailleurs et il les enregistre ; et si cet enregistrement n'ajoute rien à leur valeur propre, il la consacre pourtant d'une façon publique et officielle. Là est le véritable, là est l'immense intérêt du décret *pro Armenis* dans la matière sacramentaire. Quand on a affaire à un enseignement défini, on s'y retrouve en général aisément ; des signes à peu près certains permettent presque toujours de s'y retrouver ; mais quand il s'agit de l'enseignement ordinaire, de cet enseignement qui circule sans être toujours fixé dans des formules officielles, on est souvent bien plus embarrassé. A partir du concile de Florence et grâce au concile de Florence, on ne doit plus connaître un tel embarras. Le concile a dit : tel est l'enseignement ordinaire de l'Eglise ; nous n'avons plus à le chercher. C'est l'Eglise elle-même qui a déclaré que tel était l'enseignement de l'Eglise, en sorte que le document est assez bien appelé *une déclaration officielle de la doctrine catholique* sur les sacrements...

Doctrine catholique, non définie explicitement, mais doctrine proche de la foi.

Parce que le décret *pro Armenis* n'avait pas cité expressément les paroles de la forme de l'eucharistie, le décret *Pro Jacobitis* les rappelle telles que l'Eglise a toujours eu l'habitude de s'en servir. Voir *Ami*, 1956, p. 233. En cela, rien qui ressemble à une définition.

Quoiqu'en pense le consultant l'autorité du concile de Trente n'apporte rien de nouveau ; le concile ne fait que supposer la doctrine couramment reçue :

> Toujours cette foi a été dans l'Eglise de Dieu qu'aussitôt après la consécration, le vrai corps de Notre-Seigneur et son vrai sang existent sous l'espèce du pain et du vin conjointement avec son âme et sa divinité ; mais le corps est sous l'espèce du pain et le sang sous l'espèce du vin *par la force des paroles mêmes* (*vi verborum*).

Par la force de quelles paroles le pain est-il changé au corps, le vin au sang du Christ ? Le concile l'insinue au ch. 1er en montrant dans les paroles du Sauveur, rapportées par les évangélilstes une preuve de la présence réelle :

> Notre Rédempteur institua ce sacrement admirable dans la dernière Cène, lorsqu'après la bénédiction du pain et du vin, il déclara en termes clairs et précis qu'Il leur donnait son propre corps et son propre sang; et ces paroles rapportées par les saints évangélistes et répétées ensuite par S. Paul, portent en elles-mêmes cette signification propre et très manifeste...

Mais ici encore, pas de définition explicite. — Quant aux textes relatifs à la transsubstantiation, sur lesquels notre consultant fonde son sentiment, une lecture même simplement superficielle des documents conciliaires montre qu'il n'y est pas question des paroles de la consécration. Il suffit de citer le can. 2 qui résume bien et précise la pensée exprimée au ch. 4 :

> Si quelqu'un dit que, dans le très saint sacrement de l'eucharistie, il reste la substance du pain et du vin avec le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nie cette merveilleuse et unique conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, qui ne laisse subsister que les apparences du pain et du vin, conversion que l'Eglise catholique appelle du nom très approprié de transsubstantiation, qu'il soit anathème.

On le constate, il n'est pas question des paroles qui amènent la conversion du pain au corps, du vin au sang, mais il s'agit uniquement de la conversion elle-même. La convenance du mot « transsubstantiation » pour désigner cette conversion ne tombe pas elle-même sous la définition conciliaire, tout au moins comme article de foi divine et catholique ; on peut y voir une vérité définie de foi ecclésiastique.

Toutefois il ne manque pas d'autres documents corroborant la déclaration du décret *pro Armenis*. On les lira, soit dans l'art. *Epiclèse* du *D.T.C.*, col. 199-200 ; soit dans A. Piolanti, *Il mistero eucaristico*, p. 432-434. Contentons-nous de rappeler ici les rubriques très formelles du missel romain (*De defectibus*, v, 1) : *Verba autem consecrationis quæ sunt forma hujus sacramenti, sunt hæc : hoc est enim corpus meum, et : hic est enim calix sanguinis mei.* Voir aussi *ibid.*, x, 3, où il est dit que si, par quelque accident, après la consécration, l'hostie disparaissait ou se trouvait corrompue, et qu'il fallût en consacrer une autre, on devrait recommencer la consécration à ces paroles : *Qui pridie quam pateretur.* Ajoutons, *ad abundantiam*, les paroles de S. Pie X dans la réprobation de l'article du prince Max de Saxe, *Pensées sur la question de l'union des Eglises* (*Roma e l'Oriente*) : « *Sed ne ibidem intacta relinquitur catholica doctrina de sanctissimo eucharistiæ sacramento, cum præfracte docetur sententiam suscipi posse, quæ tenet, apud Græcos verba consecratoria effectum non sortiri, nisi jam prolata oratio illa quam* EPICLESIM *vocant, cum tamen compertum sit Ecclesiæ minime competere jus circa ipsam sacramentorum substantiam quidpiam innovandi.* » (Denz.-Bann., 3035).

* *

On le voit, il n'est toujours question que de « doctrine catholique » reçue dans l'Eglise, et enseignée par le Magistère ordinaire. Mais, pourrait objecter notre consultant, le Magistère ordinaire ne peut-il pas nous imposer, sans définition explicite, un article de foi divine et catholique ? — Sans doute, et le concile du Vatican le déclare expressément (Denz. - Bann., 1792). Mais dans le cas présent d'une doctrine sur laquelle le Magistère extraordinaire, en l'occurrence le concile de Florence, s'est refusé à prononcer une définition proprement dite, la question ne peut plus se poser. Le concile a voulu que la forme de l'eucharistie demeurât *doctrina catholica*, non définie comme dogme de foi ; nous ne pouvons donc légitimement accorder à cette forme que la note *proxima fidei*.

A. Michel.

Le scandale, les démons et le châtiment divin

Q. — « Malheur à celui qui scandalise », dit Notre-Seigneur. Comment peut-il supporter sans les punir les scandales des démons ? Chaque fois que les démons font commettre un péché aux hommes, ils devraient avoir à subir une peine plus grande. Dieu montrerait ainsi sa puissance et sa justice et empêcherait les démons de nous nuire.

Les damnés partagent-ils la haine des démons pour Dieu ? Souhaitent-ils qu'il soit haï, ou, comme le mauvais riche qu'il soit obéi ?

R. — Ne demandez pas aux théologiens de vous donner des réponses péremptoires sur des sujets dont Dieu ne nous a pas dévoilé le mystère secret.

I. — En ce qui concerne le châtiment supplémentaire que vous réclamez pour les démons, responsables en ce qui les concerne des péchés qu'ils font commettre aux hommes, on pourrait peut-être apporter deux explications, qui d'ailleurs se rejoignent dans la considération des « instants » se succédant accidentellement dans l'éviternité, en elle-même absolument fixe et immuable.

D'une part, en effet, Dieu a pu prévoir, en infligeant la peine éternelle due à la révolte initiale des démons, des peines accessoires proportionnées au mal fait au pécheur par la tentation. D'autre part, ces peines accessoires prendraient leur relief dans l'intelligence et la volonté du démon, au fur et à mesure que se produiraient les actes de tentation dont les humains seraient victimes. Ce serait, mais à l'opposé, la théorie appliquée par les théologiens à la gloire accidentelle des élus.

S. Thomas et, avec lui, les théologiens catholiques admettent chez les élus la possibilité d'un accroissement de gloire *accidentelle*. La raison théologique démontre la possibilité d'un tel accroissement. La gloire a son principe formel dans la connaissance : *clara cum laude notitia*. Or l'intelligence de l'âme séparée garde même concomitamment avec la vision béatifique, ses opérations propres. D'une part, tant de sujets de gloire, en dehors de Dieu, subsistent sur lesquels l'intelligence pourra s'arrêter. Ces sujets sont multiples et beaucoup seront connus par des révélations particulières. La gloire accidentelle croîtra donc en proportion de ces révélations. D'autre part, l'éternité participée, qui est celle des saints, si elle exclut la multiplicité de la succession des opérations de la béatitude essentielle, n'exclut pas la multiplicité et la succession des opérations naturelles qui sont la béatitude accidentelle. Mais l'accroissement de gloire accidentelle n'ajoutera rien à l'élément formel de la gloire essentielle ; il n'y aura pas plus de joie ; il y aura plus de sujets de joie ; accroissement tout matériel. Les motifs de gloire seront augmentés, non la gloire elle-même.

Appliquons le même raisonnement aux démons, non plus dans le sens de la joie, mais à l'opposé, dans l'ordre de la peine et du châtiment. La peine du dam — la peine principale de l'enfer — a pour origine la contradiction qui existe, chez le damné, entre l'élan naturel qui le porte vers Dieu et sa volonté pervertie qui s'est fixée dans une fin opposée à Dieu. Cette contradiction essentielle pourra se compliquer de contradictions accidentelles, provenant des interventions diaboliques dans les âmes pour éloigner celles-ci de Dieu et aussi de la connaissance que les démons auront des résultats de ces interventions. Nouveaux sujets de peine, qui apporteront un accroissement — mais un accroissement purement matériel — à leur châtiment : plus de sujets de peine, mais non plus de peine.

Voilà ce que le raisonnement par comparaison peut autoriser le théologien à penser sur le problème posé.

II. — Les damnés partagent-ils la haine des démons pour Dieu ? — Dans l'article *Enfer* du *D.T.C.*, le P. Richard répond affirmativement et sans restriction ni nuance.

Est-ce que les damnés ne peuvent en tout acte délibéré que vouloir le mal, n'agir que pour une fin mauvaise ? Est-ce que ces actes de volonté pervertie sont des péchés sans être pourtant déméritoire ? Est-ce que les damnés sont continuellement en état de péché, n'ayant plus jamais de sommeil ni de temps d'inconscience ? Est-ce que le damné veut à ce point le mal qu'il haïsse Dieu et que, de même que dans le ciel tout est amour, tout dans l'enfer soit haine, haine de Dieu, haine des compagnons de supplice, haine de tout, haine chez nous, haine blasphématoire ? A toutes ces questions, il faut certainement répondre affirmativement avec l'ensemble des théologiens, malgré l'opposition d'un petit nombre (t. v, col. 106).

Dans ce petit nombre de théologiens, il faut peut-être ranger le P. Hugueny, O. P., qui a exprimé sa pensée sur l'enfer dans une brochure qui eut jadis quelque célébrité, *Le Scandale édifiant d'une exposition missionnaire*. (Voir *Ami*, 1933, p. 761-63). Le théologien dominicain tout en maintenant fermement les points où la foi est engagée, n'exclut pas de l'âme du damné une certaine joie, celle que comporte la conscience de son activité vitale. Mais cette sorte de joie n'apporte pas le bonheur : là où il n'y a plus d'espoir d'un lendemain meilleur, même si la souffrance du jour est supportable. Point de bonheur là où il y a continuel murmure contre le Maître qu'on sert malgré soi. Pas de bonheur où il y a perpétuel regret d'un ciel sottement perdu. Pas de bonheur dans une société où l'égoïsme a définitivement remplacé la charité » (p. 26).

Il semble que le P. Héris, O. P. ait mieux décrit la situation du damné, et c'est à son sentiment que nous nous arrêterons sans chercher à en savoir davantage :

« L'existence du damné est *une existence sans amour:* sans amour de Dieu, qui seul peut satisfaire notre besoin de vérité, de bonté et de beauté, sans même cette affection et cette solidarité fraternelles vers lesquelles nous tendons la main en nos pires épreuves pour trouver réconfort et consolation. Le damné, par sa faute, s'est retranché de la société de Dieu et des hommes ; il a refusé l'amour. Il s'est privé du même coup de l'unique bonheur auquel l'appelait l'infinie miséricorde de Dieu. Eternel isolé dans son égoïsme, il ne peut être désormais qu'en butte aux contrariétés de toutes sortes : qu'elles lui viennent de Dieu qui le repousse, ou de ses frères de misère, au malheur desquels il a contribué par ses scandales, ou enfin de la création elle-même qu'il a saccagée par ses convoitises. » (*L'enfer*, par G. Bardy, etc. Paris, 1950, p. 305).

Existence sans amour est bien proche d'existence dans la haine. Peut-on cependant penser que la souffrance endurée par un damné lui suggérerait de souhaiter que Dieu soit servi par des hommes

vivant sur terre afin de leur éviter le châtiment ? Les sentiments exprimés par le mauvais riche ne sauraient ici servir d'argument valable, car, dans une parabole, ce qui est strictement vrai, c'est la leçon générale qui s'en dégage, et la leçon est ici totalement indépendante des sentiments prêtés au mauvais riche : « Le riche sent et parle comme le ferait quelqu'un que le châtiment éclaire sur les conséquences de la faute, et qui voudrait y soustraire des personnes chères... Il semble désirer leur conversion, *ce qui n'est pas la préoccupation qu'on puisse attribuer à un réprouvé* » (Lagrange, *in h. l.*). A. M.

Souffrance des animaux

Q. — L'enfantement dans la douleur est une suite du péché originel, comme toute souffrance. Comment expliquer que les animaux, particulièrement les mammifères, mettent bas dans la douleur ? Comment expliquer la souffrance des animaux ?

R. — La question fut déjà posée à l'*Ami* en 1929 et 1931. Voici la réponse que nous fîmes alors et qui vaut encore aujourd'hui. — « Par le péché originel, la douleur et la mort sont entrées dans le monde pour l'homme, mais non pour les animaux. Mort et douleurs sont défauts naturels inhérents à tout être vivant corruptible et sensible. Mais ce défaut naturel avait été corrigé *chez l'homme* par un don préternaturel, que l'homme a perdu par le péché originel. Pour l'animal, pas de don préternaturel corrigeant le défaut de la nature. S. Thomas l'enseigne expressément : les animaux sont *naturellement corruptibles* (I^a - II^{ae}, q. 85, a. 6, ad 1). »

La question posée par notre consultant nous permet d'ajouter une considération philosophique qui fera peut-être sourire plus d'un lecteur. On sait que Descartes enseignait l'automatisme des corps vivants : l'animal est *un pur automate*, une machine admirablement construite, dont les ressorts produisent tout ce que nous admirons en lui : l'araignée est une machine à tisser, la taupe une pelle à fouir. L'homme lui-même, dans sa vie corporelle, est réductible à un pantin mécanique. Les « esprits animaux » sont en lui le ressort qui met en branle toute la machine, sans que la volonté y ait part. Ainsi faut-il faire rentrer dans le lot des mouvements mécaniques : « le battement du cœur, la digestion des viandes, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment et même de ceux qui sont éveillez, le marcher, chanter et autres actions semblables quand elles sont sans que l'esprit y pense » (*Réponse aux quatrièmes objections*, éd. Adam et Tannery, t. VII, p. 229).

Les cartésiens, notamment Malebranche, ont suivi Descartes dans cette explication de la vie animale. Pour Malebranche, la douleur n'est que la conséquence du péché originel. Les animaux ne souffrent donc pas, puisqu'ils n'ont pas péché. Donc, ils n'ont pas de sensibilité, à moins qu'on n'admette qu'ils ont « mangé du foin défendu » !

A. M.

CORRESPONDANCE

A la suite de notre article de Jurisprudence *(19 juillet 1956), sur les sonneries de cloches de Vignec et le procès de Bagnères-de-Bigorre, nous avons reçu une longue note de M. le colonel* Galinié. *Nous en publions, volontiers, les passages qui le concernent, ou qui ne mettent pas en cause des tiers.*

Nos lecteurs pourront, ainsi, se faire une opinion plus complètement informée sur le jugement étudié. Et nous n'ajouterons rien à ces déclarations.

* *

Vignec, le 7 août 1956.

Monsieur le Directeur,

Je viens de prendre connaissance de la critique de M. Joseph Delpech, doyen honoraire de la Faculté de droit de Strasbourg, sur le jugement rendu le 6 janvier 1956 par le tribunal de Bagnères, dans l'affaire de la sonnerie de cloches de Vignec.

Je tiens à déclarer solennellement :

1° que ma femme est née dans la maison ancestrale que nous habitons définitivement depuis 1945, que nous avons acquise en 1935, mais où nous venions régulièrement, depuis 1912, année de notre mariage, passer tous mes congés ;

2° que la cloche est rentrée de la fonderie en 1949 et non en 1952 comme l'écrit M. le doyen honoraire, et que la cérémonie de la bénédiction eut lieu le 15 mai 1949 ;

3° qu'il n'y eut pas de sonnerie d'Angélus pendant l'absence de cette cloche quoique la 2e cloche qui sonnait pourtant très régulièrement tous les offices eût dû sonner aussi l'Angélus, si certains paroissiens, ainsi qu'on le leur fait dire aujourd'hui... eussent vraiment tenu par « tradition ancestrale » à cette sonnerie !

4° que l'Angélus ne fut rétabli, par l'abbé Réau qu'en juillet 1953, alors qu'il avait pris possession de la cure en 1950 !

5° que les deux prédécesseurs de l'abbé Réau, présentement en exercice dans des paroisses voisines, ont déclaré par écrit (déclarations versées aux débats) n'avoir jamais fait sonner l'Angélus avant 6 heures, au cours de leurs 23 années (1927 à 1950) de ministère à Vignec ;

. . . .

6° que je tiens à préciser qu'il ne s'agit pas, chez moi, d'une quelconque maladie et encore moins de nervosité ou d'humeur contre quiconque. Il s'agit d'une horrible infirmité de guerre, d'une infirmité qui me fait atrocement souffrir, à longueur d'année, et que l'heure plus que désordonnée de la sonnerie ne fait qu'aggraver.

Elle me tient éveillé toutes les nuits jusqu'à 1 h. 1 h. 1/2 et le plus souvent 2 heures, et c'est juste au moment où terrassé par la fatigue je peux prendre un peu de sommeil que la violente sonnerie m'éveille et me rappelle à ma douleur.

Je tiens à préciser également qu'il ne s'agit pas seulement ici d'un invalide de guerre de 100 %, ce qui serait déjà respectable, mais d'un très grand mutilé, d'un très grand invalide de guerre, d'une grande gueule cassée de 280 %, uniquement pour blessures de guerre ! On voudra bien nous accorder que si c'est pour en arriver là que nous avons généreusement versé notre sang pour la France !... Si c'est aussi cela la charité chrétienne !...

Quant à la question des préséances, mieux vaut hausser les épaules ! J'ai du reste répondu, comme il se devait, le 29 décembre 1955 dans le journal « le *Figaro* » à l'article tendancieux de ce même journal du 15 décembre 1955.

Veuillez agréer, etc...

GALINIÉ,
Grand Officier de la Légion d'Honneur.

L'«AMI DU CLERGE» ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

E. PRECLIN et E. JARRY. — **Les luttes politiques doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles.** T. XIX, 2^e partie, de l' « Histoire de l'Eglise », de Fliche-Martin. — In-8 de 383-838 + VI p., 1.400 fr. — Paris, Bloud et Gay, 1956.

Cette seconde partie du tome XIX complète heureusement la première partie, annoncée dans l'*Ami*, 1955, p. 287. Nous avions regretté alors que certains sujets aient été brièvement indiqués plutôt que sérieusement traités ; jugement précipité, puisque l'on trouve en ce complément les exposés désirés.

Les neuf premiers chapitres (XVI-XXIV) concernent l'état religieux plutôt que les luttes doctrinales ou politiques. Ils n'en sont pas moins intéressants pour autant. Ils constituent un panorama de la vie religieuse s'épanouissant ou luttant au milieu de circonstances favorables ou de difficultés imprévues, ou même cherchant son développement malgré les rivalités d'influences. Bien des conclusions permettent de juger plus objectivement les résultats heureux ou fâcheux.

Le ch. XVI retrace la vie religieuse en Suisse au XVIII^e siècle. Sur un fond d'érastianisme et d'attaque dirigée contre les ordres religieux, elle garde une certaine originalité. Après 1762, certains jésuites conservent une réelle faveur ; les résultats insignes de la Contre-Réforme à St-Gall, la prospérité des écoles normales témoignent d'une vitalité catholique qui s'affirme sans dégénérer en haine religieuse.

Le catholicisme dans les Etats autrichiens, de 1648 à 1790, fait l'objet du ch. XVII. Les jours de tolérance ne sont pas encore venus. Si l'Autriche, le Tyrol, une grande partie de la Styrie sont catholiques, la Bohême, la Carinthie, la Carniole sont ou en majorité protestantes ou peuplées de dissidents slaves. Les souverains imposent à leurs sujet leur propre religion ; mais la menace turque les incite à la prudence.

La Pologne (ch. XVIII) connaît des heures difficiles au XVII^e siècle en raison des guerres ; mais, au point de vue religieux, c'est une époque de prospérité, nonobstant les difficultés qui opposent le clergé latin et le clergé uniate. Au début du XVIII^e siècle, la guerre du Nord (1700) et la guerre de la Succession d'Espagne (1701) privèrent la Pologne de l'appui de la France et de l'Autriche ; les difficultés intérieures se multiplient dans l'ordre religieux : les abbayes mises en commende, les dissensions entre clergé de rite latin et uniate, les changements de rite, les interventions russes et enfin les conséquences difficiles du premier partage de la Pologne.

Le chapitre consacré aux Eglises orientales (XIX) est peut-être l'un des plus intéressants, non seulement en raison des sujets traités, mais encore pour l'ordre et les précisions qui s'imposaient pour le bon exposé de tant de confessions différentes et souvent opposées dans leurs croyances et leurs rites. L'A. étudie d'abord les Eglises issues des schismes avant le XI^e siècle (nestoriens, chrétiens de S Thomas, monophysites coptes, syriens, arméniens unis, abyssins, géorgiens) ; puis, successivement, les Grecs et Melchites unis, l'Eglise catholique en Russie. Citons sa conclusion : — « Sur l'ensemble des Eglises orientales, l'Eglise catholique n'a pu exercer qu'une influence assez faible et le nombre des conversions à l'obédience pontificale n'a été qu'assez réduit.. Il y a lieu pourtant de nuancer. Tandis que la pénétration du catholicisme dans l'Eglise russe et dans l'empire russe a été à peu près nulle, l'uniatisme, en Pologne, a marqué des points jusqu'au premier partage (1772). La situation a été beaucoup plus favorable dans les communions issues des hérésies du haut moyen âge ou de l'Eglise orthodoxe de Constantinople. Dans une large mesure, à cause de l'affaiblissement de la Turquie. Si bien que les différentes unions conclues ou mûries entre 1648 et 1789 ont contribué à modifier dans quelques détails le droit canon de l'Eglise universelle » (p. 459).

Revenons en Occident, avec tout d'abord (ch. XX) l'histoire des Ordres religieux fondés avant le XVI^e siècle ; ensuite (ch. XXI) avec un long aperçu sur les Instituts religieux modernes de 1648 à 1789 (Instituts masculins : Théatins, Barnabites, Camilliens, Doctrinaires, Somasques, Piaristes, Oratoriens, Frères de S. Jean-de-Dieu ; — Instituts féminins : Ursulines, Visitandines, Filles de la Charité, Chanoinesses de Notre-Dame, etc. ; — Congrégations fondées entre 1648 et 1789, parmi lesquelles il convient de signaler Missions Etrangères, Saint-Esprit, Montfortains, Frères des Ecoles chrétiennes, avec la belle figure de leur fondateur S. Jean-Baptiste de la Salle et, dans les Instituts étrangers, Rédemptoristes, Passionistes, Mékitharistes, etc.).

Les Missions de la Propagande en Amérique et en Extrême-Orient ch. XXII) nous reportent aux débuts de l'action dans le monde de la S. Congrégation de la Propagande, centralisant à Rome la direction de toutes missions. On sait la part prise presque exclusivement par la France dans l'organisation des premières missions en Orient, mais aussi la difficulté éprouvée à Rome pour instituer les vicaires apostoliques et soumettre à leur juridiction les religieux missionnaires. Dans la seconde partie du chapitre, l'A. retrace les commencements et les premiers développements de l'Eglise canadienne, dont le loyalisme à l'égard de l'Angleterre a permis de sauver, avec la langue française, le catholicisme. Chine Indochine, Siam, Inde, Tibet, telles sont les régions où la troisième partie entraîne le lecteur.

Des projets d'union entre chrétiens — l'œcuménisme d'aujourd'hui — se sont produits aux XVII^e-XVIII^e siècles. Après les tentatives infructueuses du Croate Krijanich en Russie, il faut mentionner la réunion des Eglises rêvées par certains auteurs, catholiques et protestants : les noms de Masen, de Spinola, de Wolf, de Molanus, de Bossuet, de Leibniz sont à l'origine de ces intentions iréniques ; mais en dehors de ces tentatives, les échanges de vues entre théologiens catholiques et protestants ne manquent pas. Notre auteur note avec soin les contacts qui ont cherché à rapprocher anglicans et catholiques. On connaît les efforts de Le Courayer (ch. XXIII). « Cent cinquante ans après le congrès de Westphalie, aucune des tentatives d'union entre l'Eglise catholique et les divers types de communions protestantes n'a abouti... A peine ont-elles raproché les points de vue. Dans l'ensemble, les différentes confessions chrétiennes n'ont pas encore pris conscience de ce qui les unit ; elles sont surtout sensibles à ce qui les oppose » (p. 679).

Le ch. XXIV retrace l'histoire de la suppression de la Compagnie de Jésus. Histoire objectivement présentée et à laquelle une conclusion prudente est donnée —. « L'abolition des Jésuites fut un événement grave. La papauté, depuis deux siècles et demi, avait pu compter sur leur appui dans sa lutte contre la Réforme. Après un combat d'arrière-garde, elle abandonnait un institut qui était une des colonnes du temple » (p. 702).

Les trois derniers chapitres nous replacent au milieu des luttes doctrinales. Tout d'abord, l'incrédulité et la lutte contre l'incrédulité de 1648 à 1740 ; à noter ici une appréciation modérée et, semble-t-il, juste de l'*Aufklärung* (p. 746). Un chapitre (le XXII^e) est consacré à la Franc-Maçonnerie : « Si la maçonnerie au XIX^e siècle est devenue la Contre-Eglise, si des révolutionnaires ont été d'actifs maçons, il faut se garder de

projeter dans le passé de la fin de l'Ancien Régime ce qui est une caractéristique de l'histoire contemporaine » (p. 768). Le dernier chapitre est consacré au fébronianisme et au joséphisme. Tout concourt à ce moment à préparer les audaces de la Révolution française

Quelques lignes de conclusion générale résument bien la marche générale de l'ouvrage — : « L'évolution du catholicisme de 1648 à 1789 a été dominée par deux forces antithétiques : au XVII^e^ siècle il est en pleine expansion ; expansion numérique grâce aux missions intérieures et extra-européennes dans les pays qui ont résisté à la Réforme, expansion qui lie de façon plus intime le fidèle à Dieu et à la foi, expansion exprimée par la pratique des sacrements et des dévotions, prêchées par un clergé plus pénétré des vertus évangéliques, qui vit sa foi et se dirige sur les voies âpres de l'ascétisme et du mysticisme, non sans aller parfois un peu loin et sans sacrifier aux excès du rigorisme et du quiétisme. Pas plus que les clercs, les fidèles ne sauront choisir. Au XVIII^e^ siècle, les conséquences des mouvements d'idées du grand siècle ; cartésianisme, spinozisme, newtonisme se dégagent peu à peu ; elles inclinent de très nombreux chrétiens au rationalisme et contribuent à la formation de l'esprit bourgeois, tous deux mortels à l'esprit surnaturel. Cela même à l'heure où les Etats augmentant leurs forces vives, se libèrent du magistère de l'Eglise. Philosophie, économie nouvelle basée sur l'argent, érastianisme, affaiblissent le catholicisme : le pape, les ordres religieux, l'idéal chrétien. Dès lors l'Eglise catholique est menacée de toutes parts : par l'incrédulité, par la franc-maçonnerie, messagères du déisme et de l'athéisme. Même les champions catholiques de l'*Aufklärung* et du joséphisme, moins radicaux, mal combattus par les apologistes, laissent les vérités catholiques à la merci de la première crise générale » (p. 902).

Les deux volumes de MM. Préclin et Jarry sont à classer parmi les meilleurs de la collection. Un *Index* des noms propres (802-838) permettra au lecteur de s'orienter plus facilement à travers les richesses documentaires de l'ouvrage et de se reporter aux abondantes bibliographies qui y sont accumulées.

André COMBES. — **La Bienheureuse Thérèse Couderc, fondatrice du Cénacle.** — 396 p. (14 × 21), 980 fr. — Paris, Albin Michel, 1956.

Ce livre est certainement le plus approfondi qui ait été consacré à la fondatrice du Cénacle.

L'intention de l'auteur n'a cependant pas été de donner « la biographie complète » tant attendue. Il a voulu tracer l'itinéraire de sa vie spirituelle et n'a parlé des événements extérieurs, des personnages rencontrés et des épreuves subies que dans la mesure indispensable où cela lui a semblé nécessaire pour définir les conditions historiques concrètes, dans lesquelles s'est déroulée *la vie intérieure* de la Bienheureuse.

Trois traits essentiels caractérisent sa méthode : 1° le recours permanent aux *sources* qui lui ont été très largement ouvertes par les Supérieures du Cénacle; — 2° une attention constante à établir la *chronologie* aussi exacte que possible de tous les événements, même d'importance mineure en apparence, qui ont conditionné l'évolution spirituelle de la Mère Fondatrice ; — 3° il a pu ainsi marquer le rythme ascendant et les *étapes* successives de cette évolution. Appliquée de main de maître, cette méthode, à la fois historique, psychologique et doctrinale a donné les plus heureux résultats, tout particulièrement en déterminant le plan, parfois infléchi par des « mutations brusques », suivant laquel Dieu préparait cette pierre solide et toute « livrée » à son action, pour en faire, par une humilité prodigieuse, le roc sur lequel devait s'élever une œuvre d'apostolat étendue et profondément efficace.

Ce livre plaira aux esprits réfléchis qui sauront s'assimiler les résultats d'analyses historiques ou théologiques parfois prolongées. Il éclairera les âmes vraiment intérieures en leur montrant la complexité des voies divines et en leur proposant un exemple sublime, et cependant imitable, d'abandon filial aux impulsions de l'Esprit-Saint. La béatification récente et la canonisation qu'on espère donnent à ce travail un intérêt très actuel : il contribuera certainement, pour sa part, à la glorification suprême de celle que le R. P. Perroy a nommée si justement « une grande humble ».

Ennemond BONIFACE. — **Thérèse Neumann.** — 254 p. (14 × 19), 600 fr. — Paris, Horay, 1956.

Cet ouvrage, totalement favorable à la réalité des faits et à l'interprétation surnaturelle des événements de Konnersreuth, est présenté par son auteur, non comme une étude scientifique, mais comme un « reportage » de ce qu'il a vu et entendu sur place.

Tel est bien en effet le caractère de cette œuvre. Le récit consiste en une simple narration, la plupart du temps sans référence précise, surtout de dates. Les opinions qui estiment que les faits devraient faire l'objet d'une étude plus scientifiquement conduite sont traitées d'assez haut, sans discussion approfondie. Sur ce qui s'est passé pendant la période hitlérienne on lira ici quelques renseignements nouveaux, le Führer avait donné des ordres pour que la stigmatisée fût protégée, en dépit de quoi la Gestapo agissait à sa guise.

Parmi les lapsus, signalons celui qui place le Vendredi Saint au 1^er^ novembre (p. 169), ce qu'on ne peut interpréter en ce sens que le 1^er^ novembre serait le premier vendredi du mois, puisque, p. 101, le 19 novembre est déjà un Vendredi Saint. Autre défaut dans la traduction de Lc., x, 21, placé en exergue de la p. 15 : « Jésus eut *pour* l'Esprit Saint un mouvement de joie », au lieu de *par* (à la rigueur), ou mieux : *sous l'action de.*

Sur le fond de l'affaire de Konnersreuth, il convient de rester très réservé. Dans un ouvrage tout récent (*Supranormal ou surnaturel*, Paris, Fayard, 1956 ; — l'*Ami* en fera prochainement la recension) l'auteur, le R. P. Reginald OMEZ, O. P., rappelle l'examen auquel se livra Mgr Buchberger, évêque de Ratisbonne (dont dépend Konnersreuth), assisté d'un évêque et de quatre savants médecins-professeurs, les jeudi et vendredi saints 1938, pour faire contrôler toute l'évolution de la stigmatisation et de l'extase. « L'opposition de la famille Neumann empêcha la commission d'exercer la surveillance continuelle indispensable et de découvrir le processus grâce auquel le sang était étendu sur les mains où la poitrine, à l'instant où l'on ne regardait pas la malade. La conclusion du rapport officiel du docteur Martini (directeur de la clinique médicale de l'université de Bonn) fut très ferme ; jamais les membres de la commission n'ont vu le sang jaillir des tissus ou s'écouler ; les effusions de sang ne se sont jamais produites que : ou bien quand Thérèse s'était cachée sous sa couverture ou bien lorsque les témoins avaient été forcés violemment de se retirer de la chambre, tantôt sous prétexte de pudeur à cause d'un besoin naturel, tantôt en prétendant que la chaleur et l'air vicié accablaient Thérèse, même si un seul témoin demeurait ». Le diagnostic qui suivit, et qui fut signé par les quatre médecins fut celui-ci : « Etat d'hystérie grave avec tous les phénomènes inhérents à la maladie, y compris la part habituelle de simulation » (p. 77). C'est pourquoi l'évêque de Ratisbonne s'en tint au jugement porté par lui le 10 décembre 1937 : « En face de cet état de choses, les autorités de l'Eglise déclinent toute responsabilité concernant le prétendu jeûne absolu et le caractère réel des autres phénomènes de Konnersreuth » (*ibid.* p. 52). — Rappelons encore ce que déclare le D^r^ Poray-Madeyski, psychiatre attaché à la S. C. des

Rites, envoyé par Rome près de Th. Neumann en vue d'une enquête scientifique sur son cas ; il porta, lui aussi, le diagnostic d'hystérie, mais ajouta : « L'existence de l'hystérie constatée chez Th. Neumann ne porte aucune atteinte à son moral, à sa dignité personnelle, à sa sincérité, ni même à la possibilité de véritable sainteté. » (*Thérèse Neumann de Konnersreuth*, Paris, Lethielleux, 1940).

Père P. HITZ, C.S.S.R. — **L'annonce missionnaire de l'Evangile.** — In-8 de 270 p. — Paris, Ed. du Cerf, 1954.

Conférences données en 1953 au C. P. M. I. (Centre pastoral des missions à l'intérieur, c'est-à-dire des missions paroissiales), et réunies sous 4 grands chapitres. 1° L'auteur établit la vraie *nature de l'apostolat*, qui n'est pas une propagande fondée sur des moyens humains, mais une participation à l'action victorieuse du Christ ressuscité, dans l'humilité de la Croix et l'échec souvent apparent. — 2° Etude de la *prédication des Apôtres*. C'est le « kérygme », annonce triomphale du salut réalisé dans le Christ, et qui aura sa consommation à la parousie. — 3° A la lumière de ces principes, on apprécie la prédication des missions paroissiales à partir du XVIII^e^ siècle. On y trouve une continuité certaine avec le kérygme apostolique, mais aussi un appauvrissement doctrinal. — 4° Eléments d'une prédication *adaptée à notre temps* : il ne s'agit pas de prêcher des questions d'actualité, et encore moins de subordonner la parole aux œuvres sociales ou autres : il faut revenir aux sources (Bible, Liturgie, Patristique) et prêcher le Christ ressuscité, toujours vivant et offrant le pardon et le bonheur surnaturel aux âmes.

Ce livre contient une doctrine sûre et riche ; il est constamment fondé sur l'Ecriture Sainte, et bien au courant des travaux contemporains sur la question. Il se recommande non seulement aux prédicateurs de missions, mais à tous les prêtres de ministère. Les uns et les autres y apprendront à repenser le grave problème de la prédication à notre époque, et ils y trouveront un encouragement dans leurs difficultés et leurs insuccès.

SŒUR MARIE-ANDRE DU SACRE-CŒUR. — **Civilisations en marche.** — In-12 de 254 p., 690 fr. — Paris, Grasset, 1956.

S^r^ Marie-André, des « Sœurs Blanches », docteur en Droit, est déjà connue pour ses ouvrages sur *La Femme Noire en Afrique Occidentale* et *La Condition Humaine en Afrique Noire*. Elle a profité d'un séjour d'un an (en 1953) en Uganda (Protectorat anglais), Ruanda-Urundi (Protectorat belge) et au Congo Belge pour recueillir des observations qu'elle nous livre ici, en tenant compte de travaux de spécialistes déjà parus, par exemple ceux de l'abbé Alexis Kagamé (cf. p. 119), dont nous avons recensé une œuvre poétique (*Ami*, 1955, p. 424).

Pour chacun de ces pays, l'A. retrace l'histoire passée et l'évolution actuelle. Tout l'intéresse : situation familiale, instruction, développement de la technique, etc. ; mais elle s'attarde avec prédilection sur les problèmes familiaux et spécialement sur le cas de la femme.

Sur certains points, ces contrées sont en avance sur d'autres de l'Afrique (et même, en ce qui concerne l'instruction, sur plusieurs pays d'Amérique : cf. p. 146). Par ailleurs on y trouve encore d'énormes lacunes, et des décalages regrettables entre une législation ou des coutumes tyranniques périmées et une évolution vertigineuse. Et les relations entre Européens et indigènes sont loin d'être toujours empreintes du respect et de la cordialité désirables. Plusieurs des problèmes qui se posent, nous rappellent ceux qui se posaient en Indochine voilà trente ans. Mais les « ouvriers pour la Moisson » sont trop peu nombreux.

Dans sa conclusion, l'A. insiste sur la nécessité de ne pas borner la civilisation au progrès technique, mais d'élever l'homme, de lui témoigner de la bienveillance et de lui faciliter l'accès du christianisme.

Ce livre intéressera autant chez les Français que chez les Belges, tous ceux qui se préoccupent des Missions et des questions africaines. Sa présentation et sa lecture sont agrémentées par une couverture en couleur et des cartes et photographies hors-texte.

F. de DAINVILLE, S. J. — **Livre d'Heures du Maître.** — In-8 de 188 p., 600 fr. — Paris, Beauchesne, 1956.

Recueil de plus de 70 prières glanées dans les auteurs les plus divers, depuis les Pères de l'Eglise jusqu'à nos contemporains, avec prédominance des écrivains des XVI^e^ et XVII^e^ siècles.

Elles sont groupées sous les titres suivants : prières du Maître pour ses élèves (les jours de rentrée et de sortie et le long de l'année) ; prières du Maître avec ses élèves au moment de la classe ; prières de l'écolier; prières du Maître pour soi-même ; dévotions du Maître.

Il y a là un excellent moyen de renouveler l'attention dans les prières et d'aider le professeur et les élèves à se rappeler la grandeur de l'enseignement chrétien.

Georges PILLEMENT. — **Pedro de Luna, le dernier pape d'Avignon.** — In-12 de 304 p., 675 fr. — Paris, Hachette, 1955.

L'auteur s'est fait une double spécialité : l'étude des vieilles demeures et la littérature hispano-américaine. Ayant consacré naguère des pages ardentes à la *Défense et illustration d'Avignon* (Grasset, 1946), il a été séduit par les habitants de l'antique résidence papale et spécialement par cet Aragonnais qu'était Don Pedro, celui que l'histoire qualifie le plus souvent d'anti-pape, le Benoît XIII du Grand Schisme d'Occident. Créé cardinal par Grégoire XI en 1375, d'un train de vie austère, orateur de talent, juriste subtil, il était devenu très vite une des personnalités les plus en vue de la Cour d'Avignon. Alors que la Papauté est dûment reconstituée à Rome, Pedro de Luna s'acharne à défendre la légitimité de son élection et passe plus de 30 ans de sa vie à essayer d'imposer son droit. Et même à quatre-vingt-dix ans, après avoir vainement tenté de reconquérir l'Italie à la tête de ses galères (ce qui lui valut le surnom de Papa del Mar) et plaidé longuement sa cause devant l'empereur Sigismond, il n'abdiquera pas. De son île forteresse de Peniscola, où il s'est enfermé, il continuera à braver les maîtres de Rome.

On devine tout ce qu'une pareille vie dans une pareille époque offre de pittoresque. L'auteur excelle à la mettre en valeur mais n'apporte aucun document nouveau et se défend de faire œuvre d'érudit. Il semble aussi animé, surtout dans les dernières pages, par une pensée d'apologie, et croit pouvoir affirmer que « sa légitimité est beaucoup plus certaine que celle de ses compétiteurs ». C'est une toute autre histoire, et l'autorité des « seuls laïques et non-conformistes, comme Blasco Ibanez et Augusto Casas »... et M. Pillement lui-même, ne suffit peut-être pas à contrebalancer celle des « clercs » et d'autres historiens, ni à motiver sa réhabilitation.

A. de PARVILLEZ, S. J., secrétaire du Comité d'Action catholique du Livre. — **Le Livre. Sa place dans l'apostolat.** — In-16 de 120 p., 300 fr. — En vente aux « Messageries populaires », 12, rue Edmond-Valentin, Paris-7e.

« On a pu dire que la « conscience de presse n'existait pas, chez la majorité des catholiques de France. La « conscience du livre », la connaissance du bien et du mal, en matière de lecture, de spectacle ou d'audition, n'existe pas davantage » (p. 76). C'est à développer cette « conscience » que le R. P. A. de Parvillez consacre ce nouveau volume (2e édition, la 1re en 1951) qui fut précédé par toute une série d'ouvrages sur l'apostolat par le livre et notamment ; *Le Livre au service du Christ* (Spes, 1940) ; *L'Assaut des forces invisibles* (Bloud et Gay) ; *Un épouvantail, l'Index* (Procure du Clergé) ; *Pourquoi je ne lis pas n'importe quoi* (Bonne Presse), etc.

Il rest beaucoup à faire dans ce domaine et le R. P. cite des exemples navrants... d'inconscience : tels directeurs ou directrices de collèges ou pensionnats catholiques répondant en 1939 à une enquête de la *Revue des lectures* sur l'orientation à donner aux jeunes gens et jeunes filles au milieu de la production littéraire contemporaine : « Croyez-vous que nous avons le temps de nous occuper de ça ? Nous sommes surchargés par des programmes qui, à chaque réforme de l'enseignement, deviennent de plus en plus compliqués... Nous n'avons pas le temps de nous tenir au courant nous-mêmes... Alors nous laissons les familles se débrouiller » (p. 77). Tel éditeur avouant humblement, dans une réunion d'Action Catholique, qu'en lisant un manuscrit, il ne s'était jamais posé qu'une seule question : « Est-ce que ça se vendra ? » Et dans une circonstance analogue, telle romancière proclamant avec simplicité : « Je ne me suis jamais demandé si un de mes livres pouvait faire du mal à quelqu'un » (p. 92).

Toute une éducation reste à faire ou à renouveler sans cesse. Sans doute le livre compte aujourd'hui avec de nombreux concurrents et le R. P. se garde bien de lui attribuer un monopole, puisque journaux, revues, films, émissions radiophoniques, sermons, conférences, catéchismes, cercles d'études, cours, affiches et tracts contribuent à la formation de nos contemporains. Mais il faudra toujours en revenir à « l'emploi raisonné du livre, qui est presque seul à conserver d'une manière précise et durable les connaissances amassées par l'homme ».

Ce petit manuel est un arsenal, riche de statistiques et de faits contrôlés qui permetra à tous les responsables de « compléter le réel par l'idéal », c'est-à-dire de « combler les lacunes, combattre les erreurs de tactique, développer au maximum les meilleurs moyens d'action ». Entre tous, les prêtres doivent être renseignés pour pouvoir à leur tour éclairer et documenter les autres. Dans le domaine religieux notamment, ils se doivent de connaître les ouvrages les plus solides, les plus récents, les plus adaptés à notre époque et de savoir « discerner dans ce gigantesque arsenal les armes les plus indiquées pour repousser telle erreur, inculquer telle vérité libératrice, consoler telle affliction, stimuler telle bonne volonté, correspondre à telle exigence » (p. 91). Pour tout le reste les moyens de renseignements ne manquent pas grâce aux revues bibliographiques et spécialement à *Livres et Lectures* (184, avenue de Verdun, à Issy-les-Moulineaux). A qui leur reprocherait leur imperfection le R. P. répond fort pertinemment : « Si ces revues ne sont pas plus complètes, plus puissantes, plus parfaites, la faute en est surtout à leur pauvreté matérielle. Le meilleur moyen de les améliorer est de leur procurer des ressources et des abonnements » (p. 93).

P. S. — Le prochain tirage pourra mettre à jour jusqu'à 1954 les statistiques du début, grâce à la *Bibliographie de la France* du 14 janvier 1955 pour la Bible catholique (400.000 exemplaires en langue française dans les cinq dernières années), et à la brochure publié par M. Pierre Monnet au Cercle de la Librairie sous le titre *Monographie de l'édition* (fin 1955). Concernant l'ensemble de la production mondiale, l'U.N.E.S.C.O. vient de publier en anglais *Books for all*, par M. Parker qui fournit les chiffres et les remarques les plus à jour sur le commerce du livre (une version française doit paraître en automne) : cinq milliards de volumes sortent annuellement des presses dans le monde entier. Ce chiffre pourrait paraître satisfaisant puisqu'il représente deux livres par être humain. Mais en réalité, la majorité des volumes sont destinés aux écoles et aux bibliothèques et la production est géographiquement très centralisée. Sur deux cent cinquante mille titres publiés chaque année, les trois quarts environ viennent de dix pays seulement : Allemagne, Chine, Etats-Unis, France, Inde, Italie, Japon, Pays-Bas, Royaume-Uni et Union soviétique. S'agissant des traductions, la centralisation est encore plus poussée : 70 % des ouvrages traduits le sont en allemand, en anglais, en français ou en russe.

P. DE JAEGHER, S. J. — **La vertu d'amour. Méditations.** — 192 p. (12,5×19), 450 f. — Paris, Desclée de Brouwer, 1956.

Le P. de J. est bien connu par ses ouvrages de spiritualité, doctrinale et pratique. Il est actuellement missionnaire en Inde. C'est en anglais qu'il a écrit ce nouveau livre ; M. Pierre Messiaen l'a traduit en français.

Le volume est composé de 16 méditations, avec préludes et plusieurs points, selon la méthode ignacienne. Son but est de fortifier dans les âmes la vertu théologale de charité. Il en rappelle la naissance, en suit les progrès : purification de l'âme, mise en œuvre des vertus, perfection, atteinte dans la vie unitive.

Les aperçus touchants, lumineux, apaisants, entraînants, sont nombreux ; les comparaisons abondent. L'auteur nous invite à ouvrir notre âme à l'invasion de la vie de Jésus ; il revient très souvent sur la confiance en Dieu le Père et en Marie, thèmes qui lui sont chers. Il aime aussi à citer sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Mais les lecteurs pardonneront difficilement à son traducteur d'avoir servilement rendu le texte anglais qu'il avait sous les yeux au lieu de reproduire le texte français de la Sainte, autrement précis et vivant (voir par ex. les p. 71, 75 et 178-184). Il y a également des libertés surprenantes dans les citations bibliques elles-mêmes, dont nous ne savons qui est responsable, de l'auteur ou du traducteur, et ceci même quand la citation est faite en latin ; la plupart de ces citations et des autres, assez nombreuses dans cet ouvrage, sont données sans référence.

De ces quelques faiblesses, il ne faut pas conclure que l'ouvrage soit médiocre. Il est très bienfaisant, et cela d'autant plus que l'auteur s'est gardé ici de quelques exagérations qu'on pouvait regretter dans ses premiers ouvrages, où il parlait de la vie de Jésus en nous sans précision suffisante. Nous recommandons, par conséquent, bien volontiers celui-ci à l'attention sympathique de nos lecteurs.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 11 septembris 1956

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : C. Gaildraud

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)